أبحاث المؤتمر الرابع

للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية

٦ ـ ١١ ابريل ١٩٨١
روما (ايطاليا)

الشباب والعنف والدين

المحـــرر
مـراد وهـبه

١٩٨٩

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد القاهرة

لنفس المحـــرر :

- المذهب فى فلسفة برجســون ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القــاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ ·
- قصة الفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٥ ·
- مقالات فلسفية وسياسية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧ ·
- المذهب عند كانط ، مكتبة الأنجلــو المصرية ، القـــاهرة ، الطبعـــة الثانية ١٩٧٩ ·
- محاورات فلسفية فى موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧ ·
- المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة١٩٧٧
- يوسف مراد والمذهب التــكاملى ، الهيئة المصرية العـــامة للكتـــاب ، القاهرة ١٩٧٤ ·
- التسامح الثقافى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ·
- الشباب والمثقفون والتغير الاجتماعى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ ·

رقم الايداع ٤٥٣٧ / ١٩٨٩
الرقم الدولى ٢ ـ ٠٨١٥ ـ ٠٥ ـ ٩٧٧

الفهـــرس

الصفحة

الصفحة

هــذا هــو المؤتمــر الرابع
لـ (م ا ع ب ا) بتنظيم من السكرتير
الاقليمى للمشرق العربى (مراد وهبه)
وبرعـاية مؤسسة كـونراد أديـناور

تصـــــدير

قضية هذا المؤتمر تدور على العلاقة بين ظـــواهر ثلاث : الشباب والعنف والـــدين ·

واختيار هذه القضية ليس مردودا فقط الى الحركات الطلابية المناضلة فى الصراع السياسى منذ الستينيات من هذا القرن بل أيضا الى الاستعانة بالعنف والدين ·

والأبحاث المقدمة الى هذا المؤتمـر تدور على ضربين من التنـــاول : تنـــاول نظرى ، وأبحاث ميدانية ·

والأبحاث الميدانية تزودنا بنماذج بحثية تكشف امكانات الحركات الطلابية ووظائف ومشكلات السياسة الطلابية ، والعـــلاقة بين الحركات الطلابية والمؤسسات الدينية ·

وكلى أمل فى أن تكون أبحاث هذا المؤتمر مفيدة ومثمرة للمجتمـــع العلمى فى شتى بقـــاع العـــالم ·

وختاما أتوجه بالشكر الى المشاركين فى هذا المؤتمر ، وأنوه بالجهـد الذى بذله السكرتير العام السابق للمجموعة الأوربية العربية للبحـــوث الاجتماعية وهو الدكتور ماريو فزاللو ·

القاهرة فى يناير ١٩٨٩

مراد وهبـــه

العلمانية

أسبابها ونتائجها

بريان ولسن (المملكة المتحدة)

لا أحد فى امكانه ، اليوم ، أن يكتب عن العلمانية من غير أن يكون على دراية بأنها قضية خلافية متعددة الجوانب والفروع وتدور على مفهومها ومعناها وتطبيقاتها ومغزاها • وقد استمر الخلاف عليها فى العشرين سنة الماضية • فأولئك الذين يتبنون التعريف الوظيفى للدين يسلمون بضرورة الوظائف الدينية ، ومن ثم يعرفون مفهوم العلمانية على سبيل المجاملة • فهم يرون ، بصورة ضمنية أو صريحة فى الأغلب الأعم ، أن التدين لا يمكن أن يتلاشى ، ومن ثم فهم يقبلون امكان تغير الدين ليس الا ، وليس امكان تخليه عن مكانه لرؤى كونية منافسة له ، أو لمنابع بديلة من الطمأنينة والدعة • بل حتى أولئك الذين لم يعولوا أساسا على التعريفات الوظيفية للدين قد دللوا أحيانا على صمود الدين الشعبى ، وعلى موجات الحمية النابعة من ثقافة الشباب على صورة ثقافة مضادة ــ من الهيبز الى النازية الجديدة والقومية الجديدة للأقليات الثقافية ، نقول دللوا على أن كل هذه التيارات ضد العلمانية • ولكن على الرغم من هذا الخلاف الأكاديمى فان الفهم المشترك لعملية التغير الاجتماعى فى المجتمع الأوربى يقرر ثبـــات وصمود التيار العلمانى • ولهذا يسلم هذا الفهم المشترك بتعريف للدين على أنه جملة الميول والأنشطة والرموز والمؤسسات التى بفضلها تتأسس العــلاقة بين الجنس البشرى وما هو فائق للطبيعة (أيا كان هذا الفائق للطبيعة) •

ونحن نأخذ بهذا التعريف ونتجه مباشرة ، من غير كبت ، الى تحليل الدين فى دلالته المتغيرة وبالاشارة الى بنـــائه الجوانى ، ومؤسساته ، ومكانته ، ووظيفته فى المجتمعات • أما العلمانية فتؤخذ على انحلال الدلالة الاجتماعية للمؤسسات الدينية والأنشطة الدينية والوعى الدينى • ولفظ العلمانية ، على حد تعبيرى ، يعنى تحديد المدى الذى يرتبط فيه النظام

الاجتماعى بالمؤسسات الدينية وأنشطتها وافكارها ، أو تحديد المدى الذى تصبح فيه هذه الظواهر عائقا أو على الأقل ليست لها دلالة بالنسبة الى ممارسة العلمانية • ولهذا فانا لا اقصد اختفاء المؤسسات الدينية ، أو توقف الأنشطة ، أو تدنى التدين لدى البشر جميعا • قد يحدث شىء من هذا القبيل ، أو ميل واضح تجاه هذا أو ذاك • ولكن نظرية العلمانية ، كما أفهمها ، لا تتضمن حذف الاختيار الدينى فى الحياة الخاصة : قد تتفق العلمانية تماما مع تزايد الاحساس بأن الدين مسألة شخصية • وبالمثل فان العلمانية لا تعنى تدنى الأساليب والأنماط الدينية ؛ ولكن من المؤكد أن العلمانية تتناغم مع التعددية الدينية • ومن المؤكد كذلك أنه اذا حدث تأثير من الدين على النظام الاجتماعى فاننا نتوقع تغيرات محتملة فى تجليات الدين فى الجماعات المنعزلة الى الحد الأدنى يحافظ فيه الأفراد على أوضاع دينية معينة ، وتوجهات دينية محتملة (فى مجال الأخلاق مثلا) • ولكن اهتمامنا الرئيسى يدور على الأسلوب الذى به تنظم البشرية حياتها الجماعية ، وعلى معرفة الدرجة التى فيها تستند هذه الحياة الجماعية الى الدين أو لا تستند •

شواهد العلمانية فى المجتمعات الأوربية

من البين الآن فى ضوء الحجة التى أبديتها أن الشواهد الرئيسية على العلمانية لابد أن تكون لها علاقة بالأشكال المهيمنة للدين • فاذا أريد للدين أن يكون مؤثرا فى النظام الاجتماعى فلابد أن يكون منظما وجماهيريا ، ومنبها لكل اهتمامات المجتمع • ثم ان ممثلى الدين لابد أن يطالبوا بأن يكون للدين صوت فى القضايا العامة ، ويزعموا أن من مصلحة المجتمع توافق النظام الاجتماعى مع التوجهات الدينية وعلى الأخص مع ماهو فائق للطبيعة حيث أن العلاقة معه هى من اهتمامات أصحاب الأنشطة الدينية • هذا بالاضافة الى اقرار الأشكال الأخرى الدينية مثل السلطة الكهنوتية والطائفية والعبادات • ومثل هذه الأشكال الدينية التى قد تحدث أحيانا تأثيرا فى الشخصيات المؤثرة فى الحياة الاجتماعية اليومية لا يمكن تجنبها فى أى تفسير • ولهذا ينبغى أن تكون المهمة الرئيسية للعلمانية التناغم مع الدين من حيث هو منظم اجتماعيا وجماهيريا ، وأن تكون هذه المسألة هى لب الحوار : أين تكمن دلالة أشكال التدين ؟ هذا ماسنتناوله فيما بعد •

ان العلامة البارزة لنمو العلمانية ، فى المجتمعات الأوربية ، تكمن

فى تدنى التأثير السياسى للكنائس • وقد كانت الرتب الكهنوتية فى مقام الملوك ورجال السياسة ، ولكنها الآن لم تعد كذلك • بل ان رجال السياسة ، بعد أن أصبحوا علمانيين ، لعشرات السنين ، لم يتوقفوا عن الالتفات الى صوت الكنيسة ، باستثناء فترات ثورية قصيرة • بل ان الدين ، فى أوروبا مابعد الحرب ، مازال مصدرا هامشيا فى سياسة الأحـزاب ، ولم توفق هذه الأحزاب فى صياغة القيم والسياسات لخدمة الغاية من تأسيسها ، ولكنها وجدت فى لفظ « مسيحية » دلالة مايمكن أن يكون مسمى للحزب لكى يكون وضعه مقبولا • والكنيسة ، اليوم ، هى صدى للماضى ، هى تراث أكثر من أن تكون منفستو • بل حتى فى البلدان التى تكون فيهـا الكنائس مشروعة فانه من الصعب توثيق تأثير الدين فى الشئون العـــامة باستثناء التعليم وقوانين الأسرة • وعلمانية الدولة الحديثة واضحة فى تزايد التسامح وعلى الأخص فى مقاومتها لتوجيهات الكنائس المهيمنة ، وللطغمة الكهنوتية • فالكنيسة ليس لها أى نفوذ سياسى ، والدولة تتجاهلها الا اذا حدث شرخ فى النظام العام ، أو الأخلاق العامة ، أو الحقوق المدنية •

وثمة دليل ثان على انحلال الدين هو تدنى المصادر القومية المكرسة لأغراض فائقة للطبيعة • فثروة الكنيسة فى تدهور بالنســبة الى الدخل القومى فى جميع البلدان الغربية سواء كانت هذه الثروة على هيئة تراكم رأس المال والملكية ، ورأس المال فى حوزة الكنيسة ، أو على هيئة الجــزء المقتطع من الدخل القومى لصالح أغراض ما هو فائق للطبيعة • ومن الصعب على المنظمات الثرية اليوم أن يكون فى مقدورها تلاقى الأطراف بل ان الكنيسة الرومانية تمر بأزمة اقتصادية • وثمة فترات متلاحقة صادرت فيها الدولة ممتلكات الكنيسة • وحدوث هذه المصادرة فى ذاته دليل على انحلال سلطة الكنيسة السياسية والاقتصادية • ولكن من المؤكد أن ثمة نقودا لدى الطغمة الدينية ، وانها لن تنقطع ؛ وفى امكان الرأسماليين المتدينين أن يزيدوا من ثروتهم •وان بعض الطوائف الصغيرة فى بحبوحة من العيش • ولكننا هنا نقارن بين كميات نقدية وأصحاب الثروات الخاصة ، أما اذا قارناها بالدخل القومى فان هذه الكميات هزيلة للغـــاية ، بل انها هزيلة بالنسبة لأعباء الاستهلاك •

ان معيـــار أى نشـــاط مردود الى مكانة المسئولين عنه • فالمكانة

الاجتماعية للاكليروس مؤشر هام على اهمية الدين فى المجتمع • وليس ثمة شك ، بأى معيار من المعايير ، فى تدنى المكانة الاجتماعية للاكليروس فى البلدان الغربية • وهذا واضح تماما فى حـــالة ما اذا كانت مكانة الاكليروس لاتتوقف على تغطية عارضة • فمثل هذه التغطية حادثة ، مثلا ، فى السويد حيث يحصل قساوسة الكنيسة الوطنية على مرتباتهم من الضرائب كما لو كانوا موظفين مدنيين • وتحاول الكنيسة الرومانية تحييد دلالة الدخل من حيث أنه معـــبر عن مكانة الاكليروس وذلك باشتراط تبتل القسيس ، طالما أن معنى المقدس مهيمن على المجتمع • واليوم يتدنى العالم الغامض والسحرى ، ومن ثم فان التبتل لم يعد جذابا كمطلب روحانى ، بل أصبح يعبر عن حرمان اجتماعى واضح فى نظر الدنيويين وعدد وفير من القساوسة المتمردين • وعندما تغيب هذه الأشكال من التغطية العارضة كما هو الحال فى كنيسة انجلترا والكنائس الحرة فان الطغمة الكهنوتية تفقد مكانتها فى التعليم والثقافة والتقدير الاجتماعى ، بل غالبا مايتوقف تعليم هذه الطغمة • مثال ذلك : عدد وفير من قساوسة الكنيسة الانجيلية لم يحصل على درجة جامعية • وأصبحت مرتباتهم اقل من أجور العمال• وتجاوزت المتطلبات الثقـــافية من كتب واسهامات فى الحيـــاة الثقافية الاجتماعية حدود دخلهم بل تجاوزت قدرتهم على تذوقها ، بل انهم فقدوا مكانتهم الاجتماعية التى كانت تبدو ملازمة لوظيفتهم بسبب ضعف نفوذهم الاجتماعى الذى كان دعامة هامة لوضعهم الاجتماعى •

وثمة ملاحظة رابعة بسيطة تنم عن انحلال الدين • لقد كان للدين ، ذات يوم ، مكانة ملحوظة فى الحياة الأوروبية • فقد كان النشاط الدينى ميسورا للغاية ، وكذلك المتخصصون فى الدين • وكان الناس سعداء بأن المبانى الرحبة أماكن للعبادة • وكان القســـاوسة أكثر عددا من الأطباء والمحامين • ولكن مع مرور الوقت ارتفعت المبانى الى الحد الذى فيهـــا أصبحت مبانى الكنائس متواضعة فى الحجم وفى الدلالة وفى أهميتهـــا لحياتنا الاجتماعية • واليوم لم تعد أماكن العبادة المماثلة للكنائس مستخدمة على نحو ما كانت عليه • فأغلبها قد تحول الى استعمالات أخرى لتلبية حاجات اجتماعية كأن تكون صالات للقمار أو مخازن للأسلحة • وتضاءل عدد المتخصصين فى الدين الى الحـــد الذى أصبح فيه هذا التضـــاؤل مأساويا • كما تضاءل عدد المتطوعين الدينيين واستقال عدد وفـــير من المكرسين ، والذى تبقى منهم كان كبير السن • والذى يدعم هذا التيار أن

المكرسين من متوسطى العمر • والمهنة التى يزاولها كبار السن تكون متدنية فى الروح المعنوية ومتواضعة فى مكانتها الاجتماعية • وقد تحدث هذه الظاهرة فى فترات الركود الاقتصادى ، ومع ذلك فانها ليست بالحجة المدعمة لأهمية الدين ومكانته المتميزة • ولكن فى حالة عدم وجود وظائف مدنية فانه فى هذه الحالة ، وفيها وحدها ، يسعد بعض الناس بشغل وظيفة ليست جذابة وهى الوظيفة الكهنوتية •

ويمكن القول بالنسبة الى الدليل الرابع على الانحلال أن هذه التغيرات لا تعبر عن تدنى الدلالة الاجتماعية للدين وانما تعبر عن تغير فى الأسلوب الدينى بسبب عملية التغير الاجتماعى • فمثلا من المقطوع به أن ثمة تيارا يبتعد عن المقدس ويتجه الى تنشئة قيادة دنيوية فى المجال الدينى • وقد تجسدت هذه القيادة خارج الكنائس الكبرى فى الحركات والملل المنشقة ، بل تجسدت أيضا فى حركات التاليه للقيادات داخل الكنائس الكبرى التى كان من شأنها احداث انقسامات واسعة • وانتشرت فى بريطانيا على الأقل وربما فى بلدان أوربية أخرى مايمكن تسميته بـ « البيوت ـ الكنائس » حيث تتم اللقاءات فى البيوت لممارسة العبادات • وهذه الظاهرة ليست دليلا ضد الزعم بانتشار العلمانية ، ولكنها تدل على رفض المؤسسات الدينية والمقدسة ، اذ هى تنكر أية نية صريحة فى التأثير على مسار النظام الاجتماعى (ولا يهم بعد ذلك النتائج غير المتوقعة ، على المدى البعيد ، من هذا النوع من التدين اذا ماذاع وانتشر) • فهذا التطور مثال قوى على أن الدين مسالة شخصية ، وعلى أن المجتمع قد ترك جانبا الاهتمام بتنمية التقوى الشخصية • وقد يبقى هذا التطور بلا جدوى مثله مثل أى شكل من أشكال الهوايات الخاصة والخالصة •

وقد كان الدين ، فى الأزمنة الماضية ، وعلى الأخص عندما تجسد فى المؤسسة الكنسية ، فى مقدمة جميع الاهتمامات التى ينشغل بها المجتمع • بل حتى عندما تراجعت الكنيسة عن مركز الصدارة فى السلطة كانت هى التى تمنح المشروعية لأية سلطة أخرى • وكانت الكنيسة ، فى عنفوانها ، تفرض اطارا اقتصاديا يستند اليه البشر فى ادارة أعمالهم ، وتعلنهم بالمسائل القانونية والتشريعية لتسيير المجتمع ، وبنظريتها فى القانون ، والقانون الطبيعى لله ، والقانون الطبيعى النسبى ، وتشكل المسار

المشروع للدول النامية • ثم تعلمنت جميع هذه المجالات العامة • ولم يعد التشريع الكنسى مطلوبا ، الآن ، لدساتير الدول الحديثة فى أوربا ، أو لرسم السياسات التى تتبعها الأحزاب السياسية • ويدار الاقتصاد من غير التفات الى الأبنية المعتمدة على مصادر فائقة للطبيعة ، اذ أن له منطقه الخاص ، و « الفهم المشترك » للشراء بأبخس الأثمان والبيع بأعلى الأسعار ، والحصول على أعلى قدر من الأرباح ، فى ضوء كفاءة عالية • ويتكيف القانون مع الواقع السياسى والاقتصادى المتغير ، ويصبح معيارا لحسم الخلافات ، ومحافظا على النظام العام ، فى مجال الجريمة ، من غير أن يقحم الأخلاق الدينية • وفيما عدا المحافظة على حريات فردية معينة ، والحقوق المدنية فان القانون يستجيب دائما لمتطلبات النظام التكنولوجى ، وليس لمقتضيات القوانين الأخلاقية •

وقد ذبلت وظائف الدين فى هذا الاطار الخارج عن الدين ، وهذا واضح ليس فقط فى المجالات السياسية والاقتصادية والقانونية ، ولكن أيضا فى المؤسسات الاجتماعية ، وحيث أن هذه المجالات متباينة الأبنية فقد اتبعت مقتضيات العقل •

هذا هو تأثير الدين القوى فى الأزمنة الماضية الى الحد الذى فيه ارتقى الوضع الاجتماعى الى مرتبة القداسة من غير أن تقننه السلطة الدينية : تعلم الناس كيف يقنعون بحظهم ، ويتمتعون بآفاق مابعد التحديث ، فى مقابل طاعتهم للكنيسة • وكان التعليم عبارة عن نقل الحقائق والقيم الدينية ، وكانت الفنون العلمانية من بين المواهب التعليمية العارضة التى يتدرب عليها الكهنة ، ومن ثم تنمو الاهتمامات الدنيوية بارشاد هؤلاء الكهنة • ولم ينته تأثير الدين فى التعليم فى أوربا ولكن تأثيره متدنى سواء فى قلة عدد معلمى الدين ، أو فى التضاؤل التدريجى للتباين الأخلاقى بين المدارس والجامعات التى تمولها وتديرها الكنائس ، وبين تلك التى تديرها الدولة • وقد اتضح هذا التيار الخاص بعلمنة الأسس الدينية فى مجال الأخلاق أولا ثم فى المسائل الادارية • ومع تحول التعليم من أن يكون مسألة خاصة أو محلية الى مسألة عامة تضاءل اعتباره مسألة دينية • وأصبح النظام الاجتماعى موجها لمضمون التعليم ومساره بسبب اعتماده التدريجى على اتصال المهارات المتباينة •

ان الترويح والصحة والأسرة من مجالات التنظيم الاجتماعى التى لم تعد مؤثرة مباشرة فى المجال العام من حيث هو كذلك ، مع انه من الواضح أن النظام الاجتماعى لا يعمل الا اذا كان من يديره متمتعا بالصحة ، ومنتظما فى أداء عمله من غير تعب ، ومتكيفا اجتماعيا • ولكن هذه المجالات ، فى المجتمع الحديث ، ليست خارجة عن النمط العام للتنظيم الاجتماعى حتى اذا ترك الفرد لتحقيق منفعته الخاصة أو منفعة أسرته فى الأمور الخاصة بالصحة الجسمية والعقلية وفى انتقال الميول والاتجاهات • ومع ذلك فان الدين يتدنى مدخله فى هذه الاهتمامات • ولم يعد الترويح مسألة جماعية يمارس بمعونة الوصايا الدينية وتحت رقابة الكهنة • فالمؤسسات التجارية تؤدى دورها فى الترفيه الى حد بعيد • والصحة ، اليوم ، مسألة علمانية وهكذا الحال بالنسبة الى الصحة العقلية والارشاد الذى كان ، الى وقت قريب ، محكوما بالكنائس • وقد يزعم الدين ، اليوم ، أن من حقه ارشاد البشر فى الأمور العائلية ، والنسل ، وتربية الأطفال ، ولكن ثمة مؤسسات أخرى ذات تأثير متزايد • وحتى أولئك الذين مازالوا مرتبطين بالكنائس فانهم يتجاهلون نصحها وعلى الأخص فى المسائل الجنسية وفى تحديد النسل كما هو الحال بالنسبة الى الكنيسة الرومانية • انهم يتلاعبون بالقوانين الكنسية ، ويستعينون بوسائل دينية لانهاء العلاقة الزوجية بطريقة مماثلة للطلاق العلمانى ، وهذا أسلوب يمارسه الكاثوليك الذين يحافظون على حرفية القانون الكنسى دون روحه • واليوم ثمة مؤسسات تتمتع بتقدير أعظم من تقدير الاكليروس ، وأكثر واقعية ، ولديها معرفة عملية ، وقادرة على اسداء النصح ازاء القضايا العائلية ، وأساليب منع الحمل ، وتربية الأطفال •

ومن البين أن هذه المظاهر الخارجة عن نطاق الكنيسة ، فى البلدان الأوربية ، لا تضارع المؤسسات الاجتماعية الكبرى ، وليس لديها أى تأثير• وقد يستعين بها البعض فى مسائل التعليم والترويح والصحة والحياة العائلية • وقد تسدى النصيحة ، فى مجال التعليم ، فى المرحلة التالية للمرحلة الابتدائية ، لاقتراح بديل عن تعليم الدولة • ولكن المطلب الملح فى معرفة ماهو عقلانى وتجريبى وتحليلى وبرجماتى يرقى الى الحد الذى فيه تنحصر دلالة الفائق للطبيعة فى مجال التربية الترويحية • ان اختيارات الفرد لها أهمية عظمى فى مجال الترويح والصحة وهنا تبزغ عبادات

جديدة عديدة ابتداء من عبادة العلم الى عبادة الأرواح · وكل هذه العبادات مسائل شخصية · واذا لم تكن هذه الممارسات التى تحدث خارج الاطار الكنسى ضارة فليس من المحتمل تدخل الدولة ·

لقد كان الدين ، فيما مضى ، أداة للضبط الاجتماعى بشتى الطرق ، فقد كان لديه قانون أخلاقى للأفراد ، ولديه نظام للرقابة (وعلى الأخص نظام الاعتراف فى الكنيسة الكاثوليكية) ، ولديه نظام فائق ـ للطبيعة من الجزاء والعقاب فيما بعد الموت · وقد تغير القانون الأخلاقى الكنسى · وهذا أمر واضح : فقد تضاءل دور الدين فى المسائل الأخلاقية ، لأنه فى العصر الحديث ، أصبحت الأخلاقيات من مهام مؤسسات متنوعة وتتميز بالقدرة على ضبط السلوك · ذلك أن هذا الضبط ، فى مجال السلوك العام وفى الأداء ، قد انتقل من النظام الأخلاقى الى نظام الأداء استنادا الى معايير ميكانيكية والكترونية · ومنطق الربح السائد فى جميع مستويات النشاط الاقتصادى ابتداء من الملاك حتى العمال فى بلدان أوربا الغربية قد حل محل الارادة الخيرة المنزهة عن المنفعة والواجب ، والمواطنة التى تخاف الله · وقد تغيرت كذلك الأوامر الأخلاقية ، فلم تعد أوامر تعسفية لمجرد أنها ارادة الله ، أو لأنها مطلوبة لضمان الحياة الأبدية · انها الآن قواعد أداتية تطابق المنفعة الذاتية ومنفعة الآخرين · وكما أن أخـلاق الانسـان الحديث قد تغيرت كذلك تغيرت المعايير الأخلاقية الكنسية فتنحت الكنيسة عن مطالبة المؤمن بما ينبغى أو لا ينبغى عمله · وتعقدت الحياة الحديثة اذ هى محملة بقضايا لم تكن فى حسبان معايير الأخلاق الدينية التقليدية الى الحد الذى استعانت فيه الكنيسة بلجان من الخبراء الذين ليسوا رجال دين ، وانما علماء اجتماع أو علماء نفس أو علماء اقتصـاد يتسمون بأنهم « يعرفون أفضل » من رجال الكنيسة شروط السلوك الحديث ·

وتتباين آراء المنظمات الكنسية ازاء الضبط الاجتماعى فثمة الأصوليون المتطرفون الملتزمون بقانون أخلاقى صارم ، ولكنهم لا يتوقعون أن قانونهم له تأثير على المجتمع برمته · فهم قانعون بأنهم بقايا من أصحاب الطهارة فى نظام اجتماعى لا يتردد فى أن يعلن بوضوح أنه نظام شرير · ومفهوم « نظام » عندهم يعنى أنه من صنع الله فى مواجهة نظام الله الكامل الذى يرغبون فى الالتزام به · وثمة أشكال أخرى من التدين الحديث تلتزم بها

اقليات ضئيلة لا يعنيها النظام الأخلاقى ، وهى صدى للاتجاهات العلمانية فى عصرنا الحديث ، فتنشد اللذة أيا كانت ، والتحرر من القيود الأخلاقية الماضوية ، والالتزام بالفرص التى تحقق الامكانات البشرية • وهذه المذاهب الدينية ، مثل الدين الشعبى القديم ، تلتزم بالسحر وماهو سحرى أكثر من التزامها بما هو أخلاقى •• يفرضون أوامر معينة ، مع وعد بالثواب • والضبط الاجتماعى ليس غايتها سواء بالنسبة الى من ينتمون اليهـــا أو بالنسبة الى المجتمع •

وقد مضى الوقت الذى كانت فيه قنوات الاتصال فى المجتمع وعلى الأخص القنوات التى كانت تربط المراكز بما حولها فى يد الكهنوت • وكان ذلك مقبولا عندما كان التعليم وقفا على رجال الدين • بل كانت الكنيسة ، فى العصور المتأخرة ، المركز الذى منه تصدر الأوامر • وكانت الكنائس ، فى بريطانيا وبعض البلدان الأوربية ، مركز الذاكرة الجماعية ، والوسيط الذى يصل الأجيال بعضها ببعض عبر العصور • ومع انتشار التعليم ، وبزوغ وسائل الاعلام اهتزت صدارة الكنيسة ثم دمرت ، ولم تكن وسائل الاتصال هى الوحيدة التى خرجت من قبضة الكنيسة بل أيضا مضمون الاتصالات • وقد اكتسبت الاتصالات الرسمية الشرعية الدينية بفضل جهد الكنيسة فى نشر هذه الاتصالات ، ولكن هذه الاتصالات ، بدورها ، قد حولت الكنائس الى مؤسسات رسمية • ومن ثم دعمت المؤسسات السياسية والدينية بعضها البعض ، بيد أن هذا التدعيم ليس كامنا فى التراث المسيحى على نحو ماهو كامن فى التراث الاسلامى • وهكذا اختلطت الرســـالة الأخلاقية للكنائس ومعتقداتها الدينية مع الوقائع السياسية حتى تحقق الفصل بين الدولة والكنيسة مرة ثانية • ولكن مع تباين قنوات الاتصـــال تباينت الاتصالات القديمة كذلك • وفقدت الكنيسة دعمها الرسمى للدين ، ولم يكن أمامها بعد ذلك سوى اقتناص أية فرصة للتبشير برسالتها مثلها فى ذلك مثل أية مؤسسة أخرى لها رسالة غالبا ماتكون مغتربة عن رسالة الكنيسة • وتضاءلت المساحة الدينية فى الصحف العلمانية ، كما تضاءل الزمن المكرس للدين فى المذياع والتلفاز وعلى الأخص عندما نتذكر احتكار الكنسية لوســائل الاعــلام فيما مضى • وهكذا أصبح من الواضح تضاؤل الدين كمؤسسة •

والآن ننتقل الى بحث الممارسة الدينية والوعى الدينى ، ولكن من البين أن الممارسة الدينية من حيث الذهاب الى أماكن العبادة ليست مؤشرا على تيار • فمن الواضح أن هذا الذهاب متباين المعنى فى الثقافات المختلفة ، أى أن المعنى الثقافى للعبادة يتباين من مجتمع الى آخر • ومن البين كذلك أن هذا الذهاب يتباين من بلد الى آخر لاعتبـارات متفرقة • فقـد يكون الذهاب من أجل تحسين الوضع الاجتماعى ، أو من أجل كسب الاحترام • وقد تكون الكنيسة المحلية ، فى بعض المجتمعات ، هى الرمز الوحيد على الحياة الاجتماعية ، ومن أجل ذلك ، فان تدعيمها أمر مرغوب • وعلى الرغم من كل هذه العوامل المعقدة فانه من الواضح انحلال الممارسة الدينية فى البلدان الأوربية وعلى الأخص البروتستانت ، وكذلك بين الكاثوليك فى الوقت الراهن •

وثمة دليل مماثل بالنسبة الى الاحتفاء بحقوق الانتقال • فالنساء نادرا مايذهبن الى الكنيسة بعد أن تلوثت بالقدرة على تحديد النسل • وتضاءل الزواج الكنسى فى بريطانيا • ولم يعد « العلماء » أو الطقوس اللازمة للدخول فى الحيـــاة الدينية هو المطلب الأول على نحو ماترى الكنيسة ، بل هو المطلب الأخير على نحو مايرى كثير من الشباب • بالطبع نحن نجهل الممارسة الفردية أو عدد الصلوات العـــائلية ، ولكن يبدو أن ممارسة الصلاة قبل وبعد الأكل ليست واردة الآن الا فى المؤسسات التعليمية ذات الطابع الدينى ، وفى بيوت أصحاب النزعة الطائفية • ويمكن القول باطمئنان أن قراءة الأسرة للانجيل فى ذمة التاريخ • بل ان المواسم الدينية قد أصبحت عملية تجارية ، وأن معناها الاجتماعى الآن مرتبط بالصرف على السلع الاستهلاكية أكثر من الصرف على ماتنطوى عليه من مغزى دينى • وهذا هو الحادث بالنسبة الى عيد الميلاد والقيامة ، وعيد الأم ، وعيد القديس فلنتين ، أما أيام الصوم فلا أحد يلفت اليها من عامة الشعب •

ان المجتمع الحـــديث لا ينشغل بتهيئة الظروف الحيوية التى تسمح للبشر بتنفيذ ارادة الله • فقيمه مغتربة عن أى شـكل من أشـكال الفائق للطبيعة ، ثم هو خال مما قد ينمى الوعى الدينى لدى غالبية المواطنين • ويبدو أن الانسان الحديث يدبر أموره مع اهابة ضئيلة بمؤسسات فائقة للطبيعة ، ثم ان معنى « العناية الالهية » غريب على الفكر الحديث • وعلى

الرغم من أن عددا وفيرا من البشر فى المجتمع الغربى لديه مايمكن أن يقال عنه انه « تجارب عظمى » الا أن عددا ضئيلا يرد هذه التجارب الى تدخل العناية الالهية فى الحياة الانسانية ٠ وقد تضاءل الاعتقاد فى الفال والتنجيم والالهام والرؤى والسجود وجميع الوسائل الدينية ٠ وذبلت جميع رموز الوعى الدينى مثل التماثيل والاعلانات الايمانية والفنون الدينية ، ومثل هذا الوعى يقع على هامش الأديان بمعـــونة المنجمين ، والمتصوفة ، والفرق الأصولية ، ولكن ثمة جماعات منغلقة على ذاتها دون أن تؤثر فى المسار الطبيعى للمجتمع ٠

ومن الملاحظ أننى لم أجد ثمة ضرورة فى طرح نقطة بداية لعملية العلمانية ، لأن الدقة ليست ممكنة بالنسبة الى ظاهرة متعددة الجوانب ٠ فتقليص الفائق للطبيعة عملية طويلة الأجل ، والأديان العظمى مسئولة عن جزء من بداية ظهور العلمـــانية ٠ لأن اقرار ماهو فائق للطبيعة كمقولة مستقلة هو نفسه خطوة هامة فى طريق العلمانية ٠ وقد كانت عملية نزع الطاقات القوية المقـــاومة للنزعة التجريبية بطيئة وبسرعات متفاوتة ٠ واستمرت المؤسسات الاجتماعية القوية فى مساندتها للوعى بهذه الطاقات ، أو بالأدق أغرت هذا الوعى بالالتفـــات الى هذه الطاقات ٠ بيد أن هذه المؤسسات ذاتها استسلمت لمقتضيات النظام العقلى والتكنيكى والاقتصادى الذى يميز المجتمعات الصناعية المتقدمة ٠ وأغلب اهتمامى ينصب على تغيير المؤسسات الدينية والوعى المدعم لها بمؤسسات أخرى تؤدى دورا محوريا فى النظام الاجتماعى الحديث ٠ وقد آن الأوان للحديث ، تفصيلا ، عن دور هذه المؤسسات ٠

مؤسسات العلمانية

ان العامل الأساسى لانتشار العلمانية هو التنوع البنيوى للمؤسسات الاجتماعية ، فمع تطور وتميز الاقتصـــاد والســـياسة والقانون والتعليم والتقسيمات الاجتمـــاعية والترويح زالت سيطرة الدين على المجتمع ، أو بالأدق ، على شئون البشر ٠ وهذه المجالات الاجتماعية المتمايزة ، فى عصرنا الحاضر ، كانت فيما مضى متآخية فى تنظيم اجتماعى بسيط ، وكانت كلها مشروعة ومستثمرة ومتناغمة بوضوح مع ماهو فائق للطبيعة ٠ وكانت وظائف هذه المجالات المتمايزة الآن وظائف كامنة فى الدين ٠ وقد بزغت هذه

الوظائف الكامنة مع التقدم العقلانى المتصاعد للمجتمع ، ذلك أن المجتمع الحديث يستند الى تنظيم واع ، وتخطيط واضح ، وبرامج عملية دقيقة ، وتحقيق نتـــائج مقصودة تماما • وكان الضبط الاجتمـــاعى والتماسك الاجتماعى اللذان كانا موضع اهتمام من علماء الاجتماع من حيث أنهما لازمان لأى نظام اجتماعى ، كانا مدعمين - من غير وعى ومن غير تفكير مسبق - بالحس الجماعى لما هو فائق للطبيعة ، وبالأنشطة التى تؤازره • ولكن مع تعقد التنظيم الاجتماعى أصبحت الحاجة الى المحافظة الواعية على النظام الاجتماعى لازمة • ولهذا نشأت عمليات جديدة متباينة ، وذات وظيفة متميزة لانجاز هذه الغايات المحددة •

وقد مهدت المعرفة العلمية ، أى التجريبية العقلية المنظمة ، لنشأة عملية التنوع البنيوى • ومع تطبيق هذه المعرفة أمكن العثور على حلول لمشكلات متباينة تأتى فى مقدمتها المشكلات الاقتصادية ثم السياسية والاجتماعية • وقد انزوى تدريجيا ماهو فائق للطبيعة من حيث هو منظم للحياة الاجتماعية بسبب الاعتماد المتزايد على الأســاليب التجريبية العقلية الخــالصة • ولا يعنى ذلك بالضرورة صراعا مبـــاشرا بين العلم والدين ، ولكن يعنى فقط بيان أن الدين وما يلازمه من الفائق للطبيعة ليس له دلالة بالنسبة الى تسيير النظام الاجتماعى الحديث سواء بالنسبة الى الاقتصاد والسياسة ، أو الى الوظائف الأساسية التى تحافظ على هذا النظام وتدعمه •

ومن النتائج المحـــورية لهذا التوجه العلمى الى العالم تطور قوانين العقلانية ، وتزايد التطبيقات التكنولوجية • ونقصد بالعقلانية اختيـــار الوسائل الأكثر فعالية لمجموعة من الغايات ، واستبعاد التناقضات القائمة بين غايات متباينة • ولهذا فان هذه الغايات ينبغى أن تكون متميزة ، ووسائل هذه الغايات ينبغى أن تكون دقيقة من أجل تطبيقها وفاعليتها فى مواجهـة أساليب أخرى ، وفى ضوء هذه الحسابات لا مجال لما هو فائق للطبيعة • وحيث أن غايات الأفعال الموجهة توجيها فائقا للطبيعة غير محددة فانه لا يمكن تقييم الوسائل تقييما كميا ، والبديل هو الثقة فى الأساليب التقليدية والمقدسة والالهام الذاتى • ويوصف الفائق للطبيعة بأنه « لاعقلانى » ويصبح بلا معنى بالنسبة الى الشئون الدنيوية للعالم الاجتماعى العادى •

ويمكن القول بأن التكنولوجيا تكثيف للعقلانية ، فالآلة بلا أجزاء خارجة

عنها ، وهى نسق يعمل فى تكامل ، وكل جزء فيها يسهم فى تحقيق غاية محددة بشكل دقيق ومحسوب · وثمة منبه واع تجـــاه اختراع مزيد من التكنيك الفعال مع تقدم التصنيع وتعقده ، ومع تعقد الأنشطة الانســـانية المتداخلة استنادا الى الدقة فى تقسيم العمل وتوزيع السلع وتبادلها · وفى ضوء هذه العملية التكنولوجية يصبح الانسان الفرد ذاته جزءا محسوبا فى العملية الانتاجية ، وتدق التزاماته ومصادره ومهاراته وأفعاله ، ويدرب عليها من أجل تحقيق أنماط محددة فى ترابطها مع الآلة ومع الأدوات التى يستخدمها · والطبيعة فى تنظيم متواصل من أجل غايات اجتماعية ، بل ان تفريط الطبيعة وافراطها واحتمالاتها فى خضوع متزايد للبصيرة الانسانية وتدبيرها ، ولم تعد الطبيعة دمية فى يد الخالق : انها تظل دائما مجالا للاحتمال الذى يخضعه الانسان لادارته الواعية وضبطه الواعى ·

وكما أن البيئة الطبيعية تدار بالانسان كذلك البيئة الانسانية من صنع الانسان وليست من صنع الله · وفى المجتمعات البدائية يبدو النظام الاجتماعى وكأنه من صنع الله ومحكوم من الله ، بينما النظام الطبيعى ، فى المجتمع التكنولوجى المعقد فى العصر الحديث ، يخضع لتخطيط واع · ومع استعمال الأساليب العقلانية ، وما يلازمها من مشاركة الانسان المحسوبة والمنظمة مع مشاركة الآخرين تتأسس الأبنية العقلانية فى المجال الاقتصادى فى المقام الأول ثم فى المجالات الأخرى ، وتصبح محكومة بالتخطيط الواعى واعادة البناء الاجتماعى · ومن ثم تنشأ بيئة عقلانية تنطوى على قيم ومسلمات عقلانية ينبغى على كل فرد أن يفهمها ويلتزم بها فى نشاطه فى المجالات العامة · ذلك أن جميع أنشطة الفرد من عمل لاعانة نفسه وأولاده وتوفير المال من أجل الشيخوخة ، والمرض ، وشراء البيوت أو السيارات ، وتعليم أبنائه ، والتأمين على الحياة ضد الكوارث الخارجية ، تلزمه باتباع أساليب عقلانية ، وأفعال منسقة حيث يندمج مع غالبية أفراد المجتمع بشكل آلى ولا شخصى · وهو ليس فى حاجة الى جرعة الهية أو تدعيم من أساليب طقسية ودينية أو استدعاء مؤسسات فائقة للطبيعة · انه ليس فى حاجة الا الى اجراءات مخططة ومنظمة فى نظام عقلانى · وهذا النظام ، من حيث هو بناء عقلانى ، هو بيروقراطى · والبيروقراطية ليست الا تكثيفا للعقلانية التى توازى التكنولوجيا ·

والأفعال المحسوبة عقليـــا والمرتبة للمحافظة على النظام الاجتماعى الحديث انما تنظم بفضل الدور الذى يؤديه الأداء . وهذا الأداء هو المشاركة اللاشخصية للجهد والمهارة تجاه التأثير المتبادل والمتواصل الذى هو جوهر النظام الاجتماعى . والفصل بين « العمل » و « الحياة » عند الانســان الحديث يعنى الفصل بين الفعل العقلانى للفرد وبين الخليط اللاعقلانى الذى قد يختاره الفرد فى حياته الخاصة . ومن حيث الدور الذى يؤديه المؤدون فانهم يتفاعلون بطريقة لا شخصية ، ويكرسون جهدهم ومهارتهم للمحافظة على النظام العقلانى ، ويتعلمون كيفية السلوك بلا انفعـــال وفى حيدة ، ويستجيبون للمنبهات اللاشخصية التى تستخدم لاستدعاء البواعث وتحريك جهدهم وتنسيقه . وفى ضوء هذا المضمون اللاشخصى فان الملكات العاطفية والتقويمية تصبح محايدة ليس فقط بالنسبة الى علاقة الأشخاص بالآلة بل أيضا بالنسبة الى سلوكهم تجاه بعضهم البعض . بيد أن هذه الملكات الخاصة بالعاطفة والتقويم والحكم الأخلاقى هى الواردة تماما فى السلوك الدينى . والحياة الحديثة تسكت تلك الاستعدادات التى يستدعيها الدين ويحافظ عليها . والمعيار اللاشخصى ليس مطلوبا فى العمل فحسب بل ان « الكثافة الديناميكية » المتزايدة للحياة الحديثة تستلزم المحافظة على الدور اللاشخصى الذى يؤديه الأداء فى العلاقات الناشئة . والغالبية من البشر مغتربة فيما بينها ، والحياة الحديثة تستلزم الابقاء على هذا الوضع . وأى سلوك يخلو من الطابع اللاشخصى والمعايير العقلانية مفسد للنظام الاجتماعى ذاته . ولهذا ينبغى أن يكون هذا السلوك مجرد شرخ بسيط فى النظــام ومقصورا على الحياة الخاصة . ومفهوم الحياة الخاصة هو مفهوم حديث نســـبيا .

ان تطور التحكم فى البيئة ، وفى مساحات كبيرة من السلوك الفردى، وخلق بيئة عقلانية ، من شانه أن يضعف اعتماد الانسان على المؤسسات الخاصة بما فوق الطبيعة . فلم يعد الخير الجمعى وحده هو الذى لا يعتمد على ارادة الله أو حتى على طاعة الله ، بل أيضا الجهد الجمعى ، وأساليب العمل ، والادارة الاقتصادية والسياسية ، وسعادة الانسان . والأمراض التى كانت تعتبر اختبارا الهيا للايمان الشخصى ، أو تحذيرا من السقوط فى الخطيئة ، أصبحت تشخص وتعالج علميا . ولم يعد الموت مقدمة للحكم الالهى ، بل اتلافا للحياة . ولم تعد الحياة « بحرا من الدموع » ولكن لذة

حسية ، فالبشر الآن ينشغلون بالحياة الراهنة وليس بالحياة الآخرة التى لا يعلم عنها العلم شيئا ، ولا ينفع فيها الفعل العقلانى . والسعادة الشخصية تستند الى أساليب عقلانية متسقة تستلزمها البيئة التى صنعها الانسان . هل من ينكر هذا الرأى ؟ فالحياة ، فى مجملها ، خبرة مبرمجة ، مشاريعها الكبرى محسوبة وممكن التنبؤ بها . والبشر فيها مجرد « حالات » فى قبضة الخبراء سواء كانوا بيروقراطيين أو تجار أو محامين أو أطباء ، اذ تختفى الحياة الباطنية الفردية فى مواجهة المرتبة المتصاعدة للأنشطة الاجتماعية ، وتقلص ماهو شخصى يتضمن تقلص ميل الانسان الى الاعتماد على ماهو فائق للطبيعة لتحقيق سعادته .

ومن آثار العلم والعقـــلانية على المجتمع تقلص الفوارق الاجتماعية والأبنية السلطوية التقليدية التى كانت تستند الى هذه الفوارق . والسلطة الحـديثة العقـــلانية هى من اختصـــاص أهل العـلم والأكفـــاء الذين يؤدون عملهم بقدراتهم المحدودة . أما السلطة الدينية فمن طبيعة أخرى ، اذ هى تستند الى فروض مختلفة عن الفروض العقلانية والديموقراطية التى تستند اليها السلطة فى المجتمع الحديث . وحيث أن القيادات الدينية تنقصها مهارات خاصة ، وحيث ليس ثمة اختبـــار موضوعى لقدراتهم الخاصة (الحكمة والاهـــابة بما هو فائق للطبيعة والقدرة على ارشـــاد الناس والمجتمعات) فان سلطانهم ، فى ضوء العصر ، ضعيف . وبسبب الوعى بالأوامر المتباينة والمتنـــاقضة للسلطة الدينية (فى الدين الواحد ومابين الأديان الكبرى) فان الدين ذاته أصبح نسبيا ، وفى المجتمعات الديموقراطية يعلو صوت الشعب على صوت الله .

وكل ماقيل آنفا وما يمكن أن يقال يندرج تحت ظاهرة العلمانية . وقد تحول التنظيم الاجتماعى من الجماعة الى المجتمع . فيما مضى كانت الحياة واقعة فى الجماعة أما اليوم فان أساليب العقلانية قد أفرزت أبنية معقدة وراسخة على مستوى واسع حيث ينتظم الأفراد فى أهداف وأنشطة معقلنة على المستوى الاجتماعى ، ومثل هذا التطور يؤثر فى كل قطاع من الحياة الاجتماعية حتى فى القطاعات المحلية مثل الحياة الأسرية (لأن الأسر متفرقة وتتأثر بالأنشطة الوطنيـــة المنتظمـــة ، وتحيى طبقـــا لمتطلبـــات الأوامر الاجتماعية أكثر مما تحيى طبقا للأوامر المحلية) . والدين متجذر فى حياة

الجماعة • وعلى الرغم من وجود أديان قومية وعالمية فان حقيقة الدين ووظيفته الخلاصية لا تتحقق الا فيما هو محلى • وانحلال الجماعة واضح ليس فقط بسبب التنظيم الاجتماعى ولكن أيضا بسبب تفسخ أساليب حياة الجماعة بفضل المؤسســـات الاجتماعية ابتداء من المرتبات حتى الأساليب المتغيرة للاتصالات (سواء انتشــار الكلمة المكتوبة والمنطوقة أو الحراك الفزيقى للبشر) • فقد زحزحت ظاهرة التطبيع الاجتماعى مافوق الطبيعة الى هامش النظام الاجتماعى •

آثار العلمانية

وأنا هنا لا أهدف الى اقتفاء أثر أساليب العقلانية والتطبيع الاجتماعى على الرغم من أنها متعددة ومتشعبة ، ومعظمها على علاقة وثيقة بالعلمانية• فهذه الأساليب تشتمل على الانشغال بالوسائل والتكنيك ، وتقليص العلاقات المتداخلة بين الأفراد ، واستبدالها بتنسيق الأدوار ، وفصل المجال العام عن المجال الخاص • المجال العام يتميز بالضغوط التكنولوجية والبيروقراطية ، والمجال الخاص يتسم بوفرة الاختيارات الحرة ، وتنمية عادات الربط بين العلة والمعلول • وكل هذه التطورات ملازمة للعلمانية وليست نتيجة لها • وكذلك الحال بالنسبة الى مؤسسة العدالة ، والقانون ، وضمان المعاملة الطيبة للأجانب • فكل هذه تحل محل المحليات ، والنزعة العرقية ، والقرابة التى تهيمن على حياة الجماعات المحلية • فكل هذه التغيرات تيسر بزوغ العلمانية • والعقلانية والتطبيع الاجتماعى هما الضربة الموجهة ضد التفرد وما يلازمه من نزعة فردية كايديولوجيا • وتغير الوعى بالزمان يبزغ أيضا من نفس المنبع • فعنـــدما تعلم البشر كيف يحسبون الزمان بمصطلحات التكاليف أو الربح اكتسبوا وعيا بمفهوم الزمان غير المنتج ، ومن ثم تعلموا درسا هاما فى عقلنة مصادرهم • وهذا التغير تجاه الزمان أثر على العبادة • فالاستعمال المنتج للزمان قد تدنى بفضل الصيام • فالزمان ضائع فى أوقات الحج أو تمضية الوقت فى الصلوات • وأصبحت العبادات التى تقام لذاتها كرمز على تكريس النفس لما هو فائق للطبيعة ، والتى كانت دلالة على تفوق الأديان العظمى على الممارسات السحرية ، موضع شك بسبب استنزافها للزمان الذى يعد لدى الانسان الحديث سلعة ذات قيمة تفوق قيمة الثروة لدى الانسان القديم • وأيا كان الأمر ، فان كل ذلك مواكب للعلمانية وليس نتيجة مباشرة لها •

وفقدان الاجماع هو السمة اللاصقة بالعلمانية فى المجتمعات الغربية المتقدمة · والنموذج السوسيولوجى الذى يقوم على أن المجتمعات «متماسكة» بنسق من القيم يرفرف عليها انما هو منقول عن القبيلة الصغيرة ، ولهذا فثمة شك فيما اذا كان عليها انما هو منقول عن القبيلة الصغيرة ، ولهذا القديمة ، أو على الأمم الحديثة ، أو على الدولة المتعددة القوميات · وقد كان هذا النموذج محاولة لتأسيس الاجماع ، بمفاهيم دينية واضحة · وكانت السلطات الدينية تبث بين أصحاب الدين الواحد قيمة الاخاء ، بل كانت تستعين ، لتحقيق أغراضها ، بالسلطات العلمانية فى بداية نشـــأة الأمة · ومع ذلك فالتاريخ يسجل أحداثا كثيرة تنطوى على خرق الاخاء · وقد أستعين بالأوامر الدينية ، والمعتقدات الدينية ، والممارسات ، والمؤسسات لتشكيل هوية المجتمعات الجديدة · وكانت الأديان منوطة بوصف القـــيم المشتركة ، ومع ذلك كان البعد السياسى للكنيسة هو الذى يعطيها الدلالة الاجتماعية ، وليس تعليمها أو وظيفتها الجوهرية كمؤسسة لخلاص البشر · ومع ذلك فاذا كانت ثمة قيم ترفرف على المجتمعات وأكثر تعقيدا من قيم الجماعات البدائية فقد كان مكانها فى الدين · والعملية التى أفضت الى علمنة المجتمع وتهميش الدين قد دمرت القيم المشتركة بين الدين والمجتمع·

ان المجتمعـــات الحديثة متماسكة بفضـــل الأجهـــزة البيروقراطية والادارية ، والقوانين ، والاجراءات الاقتصادية ، والاجراءات المعقدة التى تحكم الملكية ، والشئون المالية ، والتأمينات ، والضمانات المالية ، والنقابات، وما شابه ذلك · وهنا ليس ثمة مرجع فائق للطبيعة يستعين به البشر فى تعاقداتهم طبقا للقوانين المرعية ، ومن ثم فان هذه الأبنية ذاتها تصبح أعلى مراحل الاتفاق بين البشر فى أى مجتمع · وقد تدعم أحيانا بشكل باهت من اللغة ، والثقافة ، ووسائل الاعلام المحلية ، وبقايا من العاطفة تجاه الجماعة· وثمة وسائل مدعمة لكل ذلك قد تسربت فى كثير من المجتمعات الغربية من بينها الاهتمام المكثف فى المدارس ووسائل الاعلام بتـاريخ الأمة وآدابهـا ، أو تشجيع المشاعر الجمعية التى كان يطلق عليها اسم الوطنية وأصبحت الآن من حفريات التاريخ الى حد بعيد · وقد كانت هذه العناصر محصنة ، فى الأغلب ، بأوسع معنى لما هو فائق للطبيعة ، أما كنائس اليوم فهى تواقة الى التخلى عن العوائق التى تثيرها الثقـــافة المحلية ، أو تمجيد الوطنية · والعلمانية ، على نحو ما ارتأينا ، قد واكبت التطبيع الاجتماعى ، وأصبح

المجتمع مكتفيا بذاته ؛ ومعتمدا على ابنيته التكنيكية والبيروقراطية ، ومستقلا عن المعتقدات الدينية البالية والتى كانت سندا لبداية التطبيع الاجتماعى ٠

وقد كانت الأديان الكبرى سببا فى نشأة الحس الأخلاقى وترقيته ومنه بزغت القوانين الأخلاقية التى سيرت شئون البشر ، والتى استندت اليها السلطات فيما كانت تمارسه من أفعال ٠ ولكن الحد الذى تستند فيه الأخلاق العامة الى الدين هو موضع جدل ، بل ان ماهو أكثر جدلا من ذلك القول بأن انحلال الدين يفضى بالضرورة الى انحلال المعايير الأخلاقية وتصاعد السلوك اللاأخلاقى والاجرامى ٠ وأنا هنا أكتفى بالاشارة الى امكان علاقة من هذا القبيل ، ولكنى على ثقة بأن عملية العلمانية قد استلزمت تغييرا فى أساس الأحكام الأخلاقية ٠ والدين يحدد غايات قائمة بذاتها يتجه اليها سلوك الأفراد أما قيم النسق الاجتماعى العلمانى فلا تقوم فى هذه الغايات ، وانما فى الأساليب ٠ انها تصف قواعد الفعل ولا تصف الغايات النهائية للفعل باعتبار أن هذه الغايات تقع خارج مجال الوصف العقلانى ٠ فالمجتمع الحديث ليس فيه من القيم العامة سوى الوسائل ٠ واجماعنا يقع على الأساليب وليس على الغايات القائمة بذاتها ٠ وهذه الأساليب هى التى تحكم المجال العام ، وتؤثر ، الى حد بعيد ، فى أفعال الأفراد ، ليست فقط المتعلقة بالمجال العام بل أيضا المتعلقة بأفعال البشر مع بعضهم البعض ٠ أما الغايات التى تستهوى الفرد فهى مسألة خاصة للغاية ، وهى تخضع للاختيار الحر ٠

وثمة أثر آخر ملحوظ فى مسار العلمانية وهو مجال التطبيع الاجتماعى ٠ ان تدريب الأطفال ينطوى على مفارقات صعبة فى المجتمع التكنولوجى الحديث ٠ والقيم المرتبطة بتربية الطفل شخصية وخصوصية بالضرورة وتستند الى تنمية الاستجابات العاطفية الملائمة ٠ ولغة الطفل الأولى هى الحب ، ومع ذلك فالطفل ينبغى أن يكون مستعدا للحياة فى عالم يخلو من الحب ، ويسير فى معظم مجالاته ، على قواعد الحياد العاطفى لأن قانون العقل يستند الى هذا الحياد ٠ أما الحب فصفة متجسدة بشدة فى الرؤية الكونية الدينية وعلى الأخص فى المسيحية ، ومع ذلك فانحلال الدين ونمو القواعد العقلانية قد قللت من دلالة الحب فى المجتمع الحديث الا فى العلاقات الأسرية الحميمة وعلى الأخص فى تربية الطفل ٠ وليس ثمة مكان ، فى النسق الاجتماعى القائم على قوانين العقلانية ، لأية قواعد

عملية الا قواعد الفاعلية والأدوار اللاشخصية • والقيم العملية المستنيرة بالمنفعة الذاتية فى اطار القواعد الاجتماعية هى التى تملى بواعث العمل ، وهى التى تحافظ على عنصر الاختيار فى اطار النظام السياسى • والأسرة تهيىء الطفل ، بالضرورة ، لمثل هذا النشاط وذلك بتطبيق القواعد البيولوجية التقليدية المتباينة نوعيا عن غيرها • وقد يستدعى الدين لتبرير وتقديس هذه الممارسات الأسرية من أجل الدفاع عن نمط التطبيع الاجتماعى • ومع ذلك فان هذا الاستدعاء بلا معنى فى عملية التطبيع الاجتماعى للطفل فى هذا العالم المتسع • ولكن هل يمكن القول بأنه « بلا معنى على الاطلاق ؛ » ان الارادة الخيرة النزيهة ، والبرود العاطفى ، والاحساس بالوعى المدنى ، والمسئولية ازاء الآخرين ، كل ذلك لازم أيضا لتسيير النظام الاجتماعى • فبدون الرغبة فى العمل ، ومن غير بواعث تتجاوز المنفعة الذاتية فان النظام الاجتماعى قد يصاب بالشلل ، والأدوار التى يؤديها الأداء قد لا تتحقق • وثمة معضلة حادة يواجهها المجتمع الحديث وهى العبور من مرحلة الطفولة المنظمة بالحب الى النظام الاجتماعى الرحب حيث لا مكان للحب ، وحيث الاعتماد على التطبيع الاجتماعى التقليدى لحث البشر على دفع عجلة النظام•

ومن نتائج العلمانية أنها لم تنجح فى تحقيق هذا العبور : فالمساحة التى تدعم عمليات التطبيع ، فى النظام الاجتماعى الحديث ، ضئيلة • وهذه العمليات مستمرة على نحو ماهى عليه لأنه لم ينشأ نظام فعال حتى الآن مع تعدد المحاولات لتأسيسه •

وقد بزغت من هذه الظروف كلها أنواع من عدم الرضا الاجتماعى واضحة فى المجتمعات القائمة على الأســـاليب العقلانية والتكنولوجية • واختفاء ماهو الهى قد واكبه اختفاء ماهو انسانى • وفى الامكان ملاحظة النزعة اللاشخصية ، والملل ، والقلق ، مواكبة للحياة فى عالم مبرمج • وتموج الحياة اليومية بقطاعات من المجتمع لم ترق الى مستوى التطبيع • وحوادث التدمير ، واللامسئولية (التى تشتمل على صور شتى ابتداء من الشباب الذى لا يرغب سوى تدميرالملكية العامة حتىالموظفين الذين يتجاهلون الاعتبارات الانسانية) هى حوادث يومية • ومن نتائج العلمانية كذلك تجاهل القديم واللامبالاة ازاء التلوث ، واستغلال المصادر الطبيعية ، وتدمير البيئة ، والاعتمـــاد على الحلول البيروقراطية والتكنولوجية بدلا من الحلـــول

الانسانية • وقد لا يكون الدين ضامنا لحياة أفضل ، ولكنه على الأقل يستلزم أخلاقا تحث الناس على الاستجابة لمثل هذه الأمور • هذه هى نتائج العلمانية فى المجتمعات الأوربية المعاصرة على الرغم من أن تحديد هذه المشاكل لا يعنى أن ثمة حلولا ، أو أن العلمانية قد تنقلب على ذاتها بسبب هذه المشاكل •

العلمانية والتقاليد الدينية الأخرى

وقد نتساءل عما اذا كان من المحتمل أن تكون العلمانية ظاهرة عالمية وعما اذا كانت المؤسسات التى اقتلعت الاهابة بما هو فائق للطبيعة فى المجتمعات الأوربية الغربية من الممكن انتشارها فى أماكن أخرى • فليس من شك أن الأمم التى يتزايد اعتمادها على عمليـــات مماثلة فى التنظيم الاقتصـــادى ، وعلى نفس النمط من الأســاليب التكنولوجية فان نظمها الاجتماعية غالبا ماتتكون بنفس هذه الأساليب • ولكن من المتوقع أن تتباين النتائج بسبب تباين التقـــاليد الدينية • ومن المتوقع كذلك وجود مواقع متباينة من المقاومة ، وسمات أثرية صلبة • وقد يكون النظام العقلانى أكثر اتفاقا مع التقاليد الدينية وأقل تحديا لها مما كانت عليه مع المسيحية • ومع ذلك فأنا أتقبل فى يسر الفكرة القائلة بأن النتائج فى المدى البعيد جديرة بالمقارنة •

وثمة دعوة ، أحيانا ، فى الأخذ بالبوذية على أساس أن الميتافزيقا البوذية حميمة الصلة بعلم الفيزياء وعلم النفس بحيث أن الخلاف بينها وبين مسلمات العلم الحديث أقل من الخلاف مع تصور آباء الكنيسة المسيحية للعالم الطبيعى وسيكلوجيا الانسان • ولكن امكان الاتفاق النظرى مع العلم الحديث أو على الأقل امكان تجنب التناقض المباشر ليس له أى تأثير على النظام العقلانى التكنولوجى • وثمة عاملان يقللان من تكيف البوذية مع النظام الاجتماعى الحديث • العامل الأول يدور على أن البوذية أقل فاعلية فى القضاء على المذهب الحياتى والتنجيم والآلهة المحلية والسحر المحلى من أديان الشرق الأوسط • والبوذية أقل حدة فى استبعاد هذه الصور الدينية ، بل قد تسامحت وعاشت معها فى حالة وئام • ومن ثم فقد غابت عنها القوة العلمانية التى تميزت بها اليهودية والمسيحية والاسلام حيث انتظمت فيها استعدادات دينية تركزت فى استبعاد كل أنواع العبادات الأخرى • والعامل

الثانى ، بغض النظر عن حالة خاصة وقليلة ، يدور على أن البوذية لم تنشىء المؤسسات التى تسمح لها بأن تكون ديانة الدولة العلمانية • وقد كان دورها الاجتماعى مكبوتا على الدوام بسبب أنها ، قبل كل شىء ، ديانة الرهبان الذين لا ينشدون الا خلاصهم فحسب ، أما مساعدتهم فى خلاص الآخرين فمسألة عرضية ، وبالتالى فان الحياة الدينية البوذية مكانها فى الدير ان لم يكن فى الصحراء ، ومعزولة ، الى حد بعيد ، عن المجتمع على الرغم من أن البوذية طفيلية (ليس بالمعنى المرذول لهذا اللفظ) على هذا المجتمع من أجل بقائها واستمرارها • والبوذية ، كما هى ممارسة فى تراث ترفادا ، أقل تأثرا بالعلمانية ، ولكنها تدفع ثمن استمتاعها بهذه المناعة وهو عجزها عن منع العلمانية فى المجتمعات المتجذرة فيها • ولكن اذا أصبحت هذه المجتمعات علمانية على غرار البلدان الغربية فان استمرار الرهبنة البوذية يصبح مهددا للغاية •

وقد مرت بعض البلدان الاسـلامية بالتجـربة العلمانية مثل مصر وتركيا ، فالدين الذى يؤدى دورا هاما فى تحقيق نظام قانونى معين وعينى ليس أمامه سوى التكيف مع مقتضيات الحياة الحديثة • فالنظام العقلانى والتكنولوجى يستلزم استبعاد السلوك الدينى اذا ماكان عائقا أمام تسيير النظام الاجتماعى • وقد لا يكون هذا النظام مخدوما بايديولوجيا معـادية للدين ، وقد لا يكون محتاجا الى هذه الايديولوجيا • وقد تهاجم القيـادات الدينية ، وقد يرتكب العلمانيون موجة الهجوم باسم الدفاع عن الدين الحق ، وذلك لأن الدولة العلمانية قد اعتادت على الاهابة بالرموز الدينية فى نحت هويتها • وقد لا يدرك المدافعون عن النظام التكنولوجى حقيقة الخلاف بين مسلماتهم ومسلمات الجماعة الدينية • فهم ليسوا فى حاجة الى الافصاح عن قيمهم التى يعتنقونها مع مؤسساتهم ، لأن الأمور ، فى رأيهم ، تبرر نفسها براجماتيا • وأغلب الظن أن بقايا التراث الصوفى ، وعبادة الأولياء ، فى طريقهـا الى الزوال • انهـا بقـايا تدين قـديم أشد عـداوة للمجتمع التكنولوجى الناشىء من التراث الاصلاحى سواء فى المسيحية أو الاسلام • وقد يكون الاصلاحيون الدينيون متسـاوين مع المدافعين عن التحديث أو متفوقين عليهم فى استبعاد هذه العناصر الغامضة والخرافية • وقد يتردد المرء فى المقارنة بين المصلحين البروتستانت والمسلمين الأتقياء من حيث هم المروجون ، عن غير وعى ، لتحديث النظام الاجتماعى ، ومع ذلك فالاسلام ،

من غير شك ، يحتوى على بذور العلمانية مثله فى ذلك مثل المسيحية تماما . ومن شأن هذه البذور ، اذا ما أجيد زراعتها ، أن تقتلع مظــاهر الدين السحرى ٠

ونحن نعثر على ملامح التدين الشعبى بين الريفيين والأميين ٠ وقد ينظر الى تعبيراتهم ـ من الوجهة المنطقية وليس من الوجهة الزمانية ، على أنها المرحلة الأولى للعلمانية ٠ وهذه الظواهر قد تبقى ، الى حد ما ، بعد المرحلة الثانية للعلمانية ٠ وتتميز هذه المرحلة باقتلاع سلطة الدين السائد وثروته وتأثيره ، وعلى الأخص ، قبضته على المؤسسات الاجتماعية ٠ وتكتسب هذه المرحلة الثانية صفة الدوام عندما تبدأ الدولة ـ أول عميل للعلمانية ـ فى تحدى القيادة الدينية والتراث الدينى ٠ وقد أحدث هذا التحدى ، فى العالم الاسلامى ، شرخا بين المؤسسات الدينية القديمة والسياسة ٠ والدولة الحديثة ملزمة بتطوير القانون العلمانى ليكون ملحقا **بالشريعة** فى المرحلة الأولى فى مجال اثر مجال ، ثم ليكون بديلا عنها فى مرحلة تالية ٠ ويصبح التعليم العلمانى بديلا عن التعليم الدينى ، ومن ثم فالتعليم الدينى ذاته لابد من اصلاحه ٠ ويرفض أصحاب المعرفة الدينية السير فى ركاب الدولة فى البــداية ولكنهم يستسلمون رويدا رويدا مع تغـير العادات الذهنية التى تنمى العمليات العقــلانية والتكنولوجية الانتاجية والتوزيعية ٠

ومما لاشك فيه أن سيطرة الدولة ، فى البلدان الاسلامية كما كان هو الحال فى المجتمعات الأوربية المسيحية ، قد تصاعدت فى يسر بفضل تناول الدولة الماهر للرمزية والخطابة الدينية ، والدول ، وعلى الأخص فى المراحل الأولى من تكوينها ، وفى امتداد سلطتها الى مجالات لم تكن منظمة فيما قبل أو كانت منظمة بمعتقدات دينية ، فى حاجة الى المشروعية لتحقيق الانتماء ٠ وفى مراحل ماقبل السياسة الديموقراطية التى قد تدنت فيما بعد كان صوت الله مدعم للسياسة والاصلاح ، وكانت تهمة الاعاقة ان لم يكن الفساد موجهة ضد المدافعين عن الدين التقليدى ومتطلباته ٠ وهذه المتطلبات كان لهـــا صدى فى المجتمعات الاسلامية ٠ وقد كانت فى قوة **المشايخ** ولكنها تراجعت٠ وقد أصبح هذا المسار فى ذمة التاريخ فى بلدان مثل مصر ، بل ان **الشريعة** ذاتها قد تقلص مجالها حتى انحصر فى الأحوال الشخصية ٠ **والأخلاق** المسيحية توازى الشريعة الاسلامية فى هذا التقلص ٠ وحتى فى مجال

الأحوال الشخصية ، وهى أقل المجالات تأثرا بمسار العقلانية الحديثة ، نشأت متطلبات جديدة مثل ضرورة التعامل مع المواطنين على أنهم متساوون بما يتفق والمبادىء المجردة للمساواة والفردية التى يتبناها النظام الاجتماعى المعقلن • ونتائج حقوق المرأة ، فى مجال تعدد الزوجات والطلاق وتنظيم النسل وقيمة العمل ، تتحدى تراث المجتمع الاسلامى ، والقيود الدينية فى مجال الأسرة ومجال الأفراد •

ومطالب الدولة تمثل جزءا من العملية الكلية للعلمانية ، وعندما نضيف المطالب الملحة للنظام الاقتصادى العالمى المهيمن الى الأســـاليب العقلانية فان ثمة قيما هائلة مهددة بالزوال • وأنماط النظام العقلانى المتشعبة من الأسس التكنولوجية للانتاج والتوزيع والتحكم عليها أن تجذر نفسها فى النظام الاجتماعى ، وهو تجذر على حساب الأفكار الدينية التقليدية الخاصة باسلوب الحياة • وفى رأيى أنه ليس ثمة مبرر لتصور أن أى مجتمع أو أى معتقد دينى مصيره التهميش أو أن دلالة المؤسسات الدينية والممارسات الدينية والوعى الدينى فى الطريق الى الانكماش •

الكنيسة ـ العلم ـ الدولة ـ السياسة

ادوارد بونسل (هولنده)

١ ـ بعض التيارات العامة في بعض الحركات الدينية :

مقــدمة :

ان بداية الفلسفة الحديثة مع ديكارت وهيوم لا تعنى انها بداية لنهج جديد وانما بداية لحرب بين العلم واللاهوت · فكل من ديكارت وهيوم قد ناضل بأسلوبه الخاص حتى يصبح العالم الثقافى حصينا للعباقرة أمثال كوبرينكوس وجليليو ·· ثم تطورت هذه المعركة وتنوعت فى وســـائلها وأهدافها بين الكنيسة والدولة · ومازالت المعركة دائرة حتى الآن · فمعركة القرن التاسع عشر اخترقت سيطرة الكنيسة على العلم ثم انتهت فى القرن العشرين الى السيطرة المطلقة للدولة على العلم ، ويمكن دراسة هذا المسار بعدة أساليب : تاريخ العلم ، وتاريخ الأفكار ، وتاريخ الحضارة ، وتاريخ الدين ، وتاريخ مفهوم الدولة الخ · من الوجهة الابستمولوجية ينبغى رؤية المعركة على أنها معركة بين الأفكار الميتافيزيقية والعقلانية · وهنا نرى ، مرة أخرى ، نتيجة مثيرة لمسار عنيف · فمنذ البداية ولفترة طويلة كانت العقلانية حركة احتجاج ، ويبدو اليوم أننا ازاء حركة احتجاج ضد العقلانية العلمية · وكما كانت ثمة محاولة ، فى القرن التاسع عشر ، لاحلال الصوفية محل النزعة الطبيعية متجسدة فى حركات ضد النزعة العلمية فاننا اليوم نمر بفترة مناوئة للعقلانية العلمية ومتجسدة فى صوفية جديدة · وحيث أن التاريخ لا يعيد نفسه فان هذه الصوفية الجديدة خليط من العقيدة والعلم والســـياسة ·

ان الطريق من السيطرة المطلقة للاهوت المسيحى الى الحركات الطائفية المعاصرة وامتزاجها بالعلم والسياسة يمر بالعلمانية وما يرافقهـــا من عقلانية · وثمة أنحاء عدة لمسار علمنة المجتمع والتحول الابستمولوجى تجاه العقلانية فى العلم · فقد بدأ هذا المسار بمحاولة ديكارت فى تأسيس منهج الأفكار الواضحة والمتميزة · وقد اتخذ هذا المسار شكل نسق يدور

على طبيعة المعرفة الانسانية وأصلها وحدودها، ويستلزم مجالا للدراســـة يطلق عليه اسم « العقل الانسانى » .

وعصر التنوير لم يكن الا حركة احتجاج غايتها الرئيسية الاصــلاح السياسى ، وتدمير النظام الاقطاعى والكنيسة ، وتأسيس دولة تستند الى قرارات عقلانية واعية . ان التنوير شكل من أشكال العلمانية يفصل بين الدين والسياسة ، ويواكبه نهج يستند الى وجهة نظر عقلانية . وقد اندثرت الحركة وبقى النهج . وثمة فترة وجيزة فى عصر التنوير تشبه واقعنــا الراهن : حركة التأليه الطبيعى . وقد كان المفكر المتنور ينظر الى الدين التقليدى على أنه خصم له ، ولكنه لم يكن مستعدا ، فى أغلب الأحيان ، للاستغناء عن الدين . وقد كان الدافع الى ذلك احداث تأليف بين الدين والعقلانية . وقد اتفق أصحاب التأليه الطبيعى على النقاط التالية :

١ - محاولة تأسيس الدين على العقل وليس على السلطة .
٢ - رفض التراث الا فى الجزء العقلانى منه .
٣ - تضييق مجال « الوحى والمعجزات » .
٤ - نقد حاد للمعتقدات الدينية التى يصعب تبريرها عقليا .
٥ - الاعتقاد فى مجموعة من المعانى الدينية العامة المغروزة فى عقول البشر أجمعين .
٦ - الاعتقاد فى أن الله يمتنع عن التدخل الدائم فى القوانين الطبيعية بمجرد أن يدعها تعمل .

وكانت هذه محــــاولة بسيطة فى تأسيس دين على العقل وليس على السلطة والتراث . والنتيجـــة تصور الظواهر برمتها على أنها طبيعية ومعقولة ، لأنه لم يكن ثمة مبرر لمنع تطبيق العلم على أى مجال من مجالات التجربة بعد أن أصبحت التجربة الدينية ذاتها تجربة طبيعية .

وقد كان للنتائج الجوانية الابستمولوجية للتنوير مايوازيها برانيــا على مستوى الايديولوجيا والمؤسسات . فعقلانية القرن الثامن عشر هى الجانب الايديولوجى للقومية والرأسمالية . ومسلمات العقلانية ومتطلبات القومية أساس علم السياسة . ونفس الايديولوجيــا ومتطلبات الرأسمالية أفضت الى أصل علم الاقتصاد . وسنرى كيفية محاولة بعض الحركات

اللاعلمانية ربط المعتقد بالعقلانية ، والقومية (فى شكل معادلة الشيوعية) والرأسمالية ٠

ويمكن القول بأن المذهب الوضعى فى القرن التاسع عشر ، المؤسس للسياسة الوضعية لـ « دين الانسانية الجديد » على حد تعبير كونت ، قد جاء بعد تنوير القرن الثامن عشر ٠

فى التنوير كان الفلاسفة بديلا عن الكهنة ، وفى المذهب الوضعى كان علماء الاجتماع وعلماء الطبيعة بديلا عن الفلاسفة ٠ وفى التنوير أصبح العقل بديلا عن العقيدة ، أما المذهب الوضعى فقد عمل على تنقية المسار وذلك باخضاع التأويلات للتجربة فحسب ٠ وكانت الغـــاية من برنامج الوضعية استخدام العلم لاحياء الانسانية ، ووصلت المعركة بين الدين والعلم الى قمتها ، لأن الوضعية حصرت تفسير الظواهر فى الظواهر نفسها مؤثرة أن يكون التفسير محكوما بنموذج المسار العلمى الدقيق ، ومن ثم حذفت أى ميول أو مسلمات أو معانى تتجاوز حدود التكتيك التجريبى ٠

وتحررت الأبحـــاث الخاصة بطبيعة الانســـان والعالم من حصن المؤسسات المقدسة ٠ وطالما كان الفكر محكوما بأوامر مقدسة دينية ، فمعيار قبوله جوانى ٠ أما الموقف الجديد فقد أحدث تنافسا شرسا بين التفسيرات المتعلقة بطبيعة الانسان والعالم ، وأسس قبول المعانى على معايير العملية العقلية ذاتها ٠ واذا رغبنا التعبير بقواعد المشروع العلمى قلنا ان الجماعة العلمية هى صاحبة القرار فى الموقف الجديد ، وجماعة خاصة هى صاحبة الشان فى اختيار أى قضية بواسطة المعتقد فيما قبل نشأة الموقف الجديد ٠ وهنا يبين بوضوح أن كلا من العقلانية والوضعية تمهد لابستمولوجيا مباينة للابستمولوجيا المسيحية ٠ وفى هذا المستوى من التحليل يمكن تناول مفهوم العلمانية ٠

ولكن قد نخطىء ، كما يخطىء الآخرون ، فى الاعتقاد بأن المسيحية الغربية قد تعلمنت بسبب العقلانية والوضعية ٠ فمثل هذا الاعتقاد قد يوحى بمسار ذى اتجاه واحد يبدأ من تفكير بدائى الى صور حديثة ، أو ان شئنا التأدب ، من تفكير دينى الى تفكير علمى ٠ ومن البين أن العالم ليس موجودا على هذا المنوال ٠

فالعـــالم متنوع ، بصورتا الفكر الدينى والعلمى وامتزاجهما وارد فى المستوى التجـــريبى · ومما لاشك فيه أن ثمة فترات تركز على احـــدى الصورتين أكثر من غيرها · وأنا هنا لن أدخل فى تفصيلات هذه المسألة ولكنى أشير الى كيفية تحليل هذه المسألة ، وذلك من خلال تناول بنيوى يجمع بين مفهومى البنية والتاريخ · ويقول ميريام جلوكسمان متأثرا فى قوله بأفكار التوسير :

« ان المعاصرة مرتبطة ارتباطا مباشرا بمفهوم الوحدة الذى يحذف امكان سيطرة أحد العناصر · وفى تقدير التوسير أن مضمون التاريخ كامن فى الزمان التـاريخى من حيث هو شـكل خاص لوجود الـكل الاجتماعى وما يلازمه من مستويات بنيوية للأزمنة المتباينة(١) ·

وهكذا يكون للمستويات المتبـاينة للكل الاجتمـاعى مقياسها الزمنى المرتبط باستقلالها النسبى ، وتكون لهذه المستويات علاقات فيما بينها بطرق متباينة فى لحظات متباينة · وينبغى أن نفهم العلاقة بين تكوين اجتمـاعى وآخر يتبعه على أنها علاقة « احلال » وليست علاقة تطور جوانى تدريجى · فلكل عنصر تاريخ خاص والبنية المتكونة ينبغى رؤيتهـا على أنها وحدة افتراضية لتواريخ متبـاينة ومستقلة · وليس ثمة زمن عام يحتوى هذا التاريخ البنيوى ·

وهنا ثمة نقطتان مرتبطتان بهذه القضية :

— الاحـلال ·
— الافتراض ·

ان مفهوم « الاحلال » منقول عن نظريات التحليل النفسى عند فرويد ، ويعنى أن ليس كل العناصر المكونة لبنية فى لحظة معينة ولتكن س تسير فى مسار أحادى ، وأنها من حيث هى كذلك تكون جزءا من البنية فى لحظة أخرى ولتكن ص ·

---

1) M. Glucksman — Structuralist analysis in contemporary thought — a comparison of the theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser. Routledge, London 1974, p. 109.

وحديث التوسير عن « الوحدة الافتراضية لتواريخ متباينة ومستقلة » له نتائج هامة بالنسبة الى مفهوم العلية ، ثم انها تفسر الظواهر بالتعليم · وحيث أن العـــلم ينشـــغل بالتفسير ، وأن غايتنـــا تفسير نشوء ظاهرة « اللاعلمانية » فى هذه الفترة الراهنة من فترات التاريخ فمن المفيد ، مقدما ، لفت النظر الى هذه المسألة ·

وليس المجال هنا ملائما لتعمق نظرية التاريخ والعلم الاجتماعى · فالجدل هنا متعدد الأنحاء ، ويتخذ شكل معركة قائمة · وأحد هذه الأنحاء مشكلة كيفية امكان تجاوز التاريخ للوصف الى النظرية من أجل تحقيق عمل علمى يقوم على التفسير والتنبؤ · وفى مواجهة هذه المشكلة مشكلة أخرى مماثلة لها وهى مدى علمية علم الاجتماع التى تسمح له بأن يكون له مكانة أفضل من مكانة التاريخ · ومرة أخرى تثار مسألة التفسير والتنبؤ وما يلازمها من مسألة التطبيق العملى · وقد استعين حديثـــا بالتناول الهرمنيوطيقى فى علم الاجتماع ، فى مؤلفات جورجن هبرماس وزوجمنت بومان ، بعد أن كان جزءا من علم اللاهوت والتاريخ · ومن هذه الزاوية فان علم الاجتماع مثل التاريخ عاجز عن توليد معرفة تفسيرية ·

ويسير روى باسكر فى طريق مخالف ازاء مشكلة العلية فى العلوم الاجتماعية فى مؤلفيه : « نظرية واقعية للعلم » و « امكان المذهب الطبيعى » (مطبعة هارفستر ، ١٩٧٨ ، ١٩٧٩) · وحيث أننى لم أتمثل بعد أفكاره الجديدة عن علم الاجتماع فانى أحجم عن تقديم هذين المؤلفين · ومع ذلك فانى أحجم كذلك عن تحليل التطورات الراهنة فى المؤسسات الدينية من حيث هى « وحدات افتراضية » يمكن تفسيرها سببيا · وهذه الوحدات الافتراضية هى تجميع لعناصر (لا تسير فى خط أحادى) بديلة عن عناصر تسير فى مسار أحادى ·

وفى أية وحدة افتراضية نعثر على علاقة بين الكنيسة ـ العلم ـ الدولة ـ السياسة · فى النظام الرأسمالى ثمة عناصر دائمة هى السلطة والملكية والأخـــلاق · وليس من الميسور ادراك بنية أى « تجميع » لهذه العناصر فى المستوى التجريبى ، أو ادراك سبب العلاقة بين هذه العناصر ؛

— **الكنيسة :**

أصبحت الكنيسة جزءا من جهاز الدولة الايديولوجية (التوسير) ، ومحصورة بين الأخلاق الدينية على نحو ما وردت فى الوصـــايا العشر والأخلاق الرأسمالية الليبرالية · وكان على الكنيسة ، من حيث هى صاحبة الملكية ، أن تعلمن ذاتها لتدعيم النظام الرأسمالى والبنية السياسية الحاميين لهذه الملكية · وتاريخ الكنيسة المسيحية فى أوربا هو تاريخ هذا الصراع بين الغايات الجوانية والقوى البرانية · ونحن نشاهد المنشقين وحركات الاحتجاج ابتداء من لوثر وكلفن وزفنجلى ·

— **الـــدولة :**

لقد تغير دور الدولة تغيرا أساسيا وذلك بتلاقى السلطة السياسية والاقتصادية فى المجتمع ، إذ اخترقت الدولة ، فى القرن العشرين ، البناء الاقتصادى ونشأ عن هذا القران ضرورة حماية الدولة للنظام الاقتصادى · والأخلاق مصممة على التهدئة المستمرة للطبقات الدنيـــا ، واسكات هذه الطبقات ماديا وذلك بمنحها جزءا من عائد استغلال العالم الثالث · وكانت الأحـــزاب الاشـــتراكية الديموقراطية والمسيحية الديموقراطية هى الشكل السياسى لهذه التهدئة · وتخلف النظام التشريعى ، فى عناء ، عن ملاحقة هذه التهدئة · واحتضن جهاز الدولة الايديولوجى جميع مجالات المجتمع ، واخترق جميع مجالات الحياة ، مدعما الكنيسة ومدعما بها ·

وبالاضافة الى الغالبية الدينية الصــــامتة الموافقة على الاتفاق بين الكنيسة والدولة ، أو غير الواعية له ، نشأت حركة يمينية رجعية تعارض الحركات الديموقراطية والاشتراكية ، وحركة يسارية تقف ضد المســـار الخطر للحضارة الغربية · وقد وقفت هذه الحركات ضد التسلح النووى ، واستغلال الدول النامية ، والنمو بلا حدود ، واســـتخدام التكنولوجيا ، وانهارت التضامنات التقليدية وبزغت تحالفات جديدة ذات سياسات بعيدة المدى مثل النزع الكلى للتسلح النووى ، وحركة تحرير المرأة ، ومحاصرة جنوب أفريقيا ·

ـــ العـــلم :

أصبح العلم ، منذ القـــرن التاسع عشر ، إداة للتحكم فى الطبيعة (العلوم الطبيعية) ، وتكنولوجيا اجتماعية للتحكم فى الانسان (العلوم الاجتماعية) • ومن هذه الزاوية انخرط العلم فى السياسة واعتمد اعتمادا كليا على الدولة • وأصبحت المسائل الأخلاقيـــة ، التى انتزعت من الدين واللاهوت بفضل التنوير ، فى قبضة العلم • ولكنها أصبحت فى خطر بعد أن تقوقعت الفلسفة فى برج من العاج بفضل نشأة علوم « موضوعية » مثل علم الاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع • والزوال السريع لاستقلال العلم قد أفضى به الى مواجهة معركة فى القرن الثامن عشر اتخذت ثوبا جديدا • فكان على العلم محاربة الدولة ، بدلا من محاربة الكنيسة ، اذ كلفته الدولة بمواصلة رسالتها فى كونها « كليا لحراسة الحضارة » • وحاولت كل من الدولة ، والرأسمالية ، والأجنحة اليمينية واليسارية أن تضع العلم فى عربتها الخاصة للافادة منه بشتى الطرق • فأصبح العلم ، فى نظر البعض ، دينا جديدا ، ومن ثم تطلع هذا البعض فى شغف الى هبوط الوحى وحدوث المعجزات • وفى نظر البعض الآخر أصبح العلم خطرا ينبغى تدميره مثل تدمير الدولة والنظام الرأسمالى • ولم يعد ثمة « علم وضعى » مدعما لأساسيات التنوير وهى الاعتقاد فى تقدم الجنس البشرى ، وقابلية الانسان والمجتمع لتحقيق الكمال •

ـــ الســـياسة :

من البين الآن أن « السياسة » فى كل مكان ، فى الكنيسة ، والدولة ، والعلوم ، والمصنع ، والمدارس ، والأسرة • ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن العلمانية فى كل مكان ، أو أن الايديولوجيات فى كل مكان ، وأن العالم الحديث مملوء بالأديان الجديدة والآلهة الجديدة • ومن أساسيات التنوير النظرة الانسانية الى حقوق الانسان ، وبالأخص حق التحـــرر من قهـــر الحكومات وفسادها • وقد كانت صيغ التنوير العقلانية سطحية الى الدرجة التى لم تكن فيها ملائمة لمبادىء العلم الوضعى • وقد علمتنا مائة عام من التفكير النقدى أنه لا يمكن تأسيس علم « وضعى » يستند الى معـــايير وغـــايات • اذ ليس من الميسور التعـــامل مع مفاهيم مثل « الانســانى » و « حقوق الانسان » و « القهر » و « الفساد » بأسلوب مقبول من الجميع •

فاذا تحدثنا عن السياسة فنحن نتحدث عن الصراعات حول هذه المفاهيم وتأثيرها على تشكيل الحياة والقيم التى يعتنقها البشر .

هذا هو الموقف المعقد الذى نواجهه اذا حاولنا تحليل المجتمع الغربى على الاطلاق ، أو التركيز على عملية « اللاعلمانية » على التخصيص . ولكن حيث أننا فى مفترق الطرق بين هذه الأحداث التـــاريخية فليس فى امكاننا الرؤية عن بعد (ضم الباء) لمشاهدة ما يجرى حولنا ، وتوقعنا لمستقبل التطور ، فى امكاننا أكثر من مجرد وصف لبعض العناصر ، ولكن أى تأويل لهذا الوصف هو مجرد محاولة من غير أساس . فالصراع الآن بين عدوين قديمين وهما السلطة والأخلاق ، فاذا لم تكن ثمة مفارقة بينهما فهل فى الامكا ن التاليف بينهما ؟.

٢ - حركتان دينيتان : الكنيسة الاتحادية وحركة السلام الهولندية الكنســـية :

١ - ١ الكنيسة الاتحادية :

لقد بدأت هذه الحركة فى كوريا فيما بعد الحـــرب العالمية الثانية (١٩٥٠) وجذورها ممتدة الى المسيحية الكورية .

١ - لقد تضاعف المجتمع المسيحى فيما بعد الحرب العالمية . فلماذا لا تنتشر المسيحية مثل انتشار النار ؟ ويشير هـــارولد كونج مدير كلية الميثوديست الى تعصب المسيحيين العاديين . فكلهم حماس وتضحية . وقد حدث التحول الى المسيحية فى الاجتماعات الروحية النشطة فى بيونج يانج عام ١٩٠٧ الأمر الذى أدى الى تنشيط الكنائس فى الشمال . وقد كانت الصلاة الجماعية من المميزات البارزة فى هذه الاجتماعات . وقد كانت الصلاة قبل الفجر ودراسة الانجيل جزءا من الحياة المسيحية .

٢ - سبب الانتشار السريع للمسيحية فى كوريا الجنوبية مردود الى العدد الغفير من المهـــاجرين من كوريا الشيوعية . ولهذا كانت الكنائس متعصبة ضد الشيوعية ، ومصممة على توحيد الأمة .

٣ - ولكن بعد عشر سنوات من الانتشـــار السريع توقف نمو الملل

المسيحية ٠ واحد عوامل هذا التوقف هو انقسام الكنيسة ٠ فقد انقسم المعمدانيون الى اربع جماعات ٠ وفى عام ١٩٥٩ أسست جماعة من المعمدانيين جمعية وطنية معمدانية مناهضة لمجلس الكنائس العالمى ٠ الأمر الذى ادى بالكنيسة المعمدانية الى منع التعاون مع هذا المجلس للمحافظة على وحدة الكنيسة ٠

٤ ـ ركز كثير من البروتستانت ، أثناء الاحتلال اليابانى ، على أهمية الوحى فى العهد الجديد ، وعلى أن أساس المسيحية الايمان بالعالم الأخروى ٠ وكان سفر الرؤيا هو أكثر الأجزاء قراءة من العهد الجديد ٠ وهكذا بدأ المسيحيون يتطلعون الى مجىء المسيح الثانى ٠

٥ ـ بزغت حركات دينية عديدة أثناء الحرب الكورية وبعدها ٠ بعضها كان مسيحيا والبعض الآخر لم يكن ٠ وانتابت الكنائس حمية روحية ٠

ما هى مزية هذه الجماعات الجديدة ؟ لقد انفتح كثير من المعمدانيين والميثوديست على روح العالم بالاضافة الى مناخ الصحوة الدينية ، ومن أجل ذلك تلقى هؤلاء رسائل ملهمة تنبىء عن عصر جديد فى الخلاص ٠ وقد تركزت رؤياهم السيكلوجية للمستقبل فى البركة الفريدة التى يمنحها الله للشعب الكورى ، وفى التمسك بالنبوءات التقليدية التى تحقق الوعود الانجيلية بالأخرويات ٠

وهكذا ، نشأت الكنيسة الاتحادية فى هذا المناخ الملهم ٠ ومن كان مثلى فى كوريا فى ذلك الوقت كان من الطبيعى أن يستنتج ما استنتجته :

« لقد انتهى الشتاء الكونى الطويل الكئيب ، وجاء الربيع الكونى الذى كانت البشرية فى انتظاره منذ زمن طويل ٠ لقد بدأ العصر الجديد ، العصر الكونى » ٠

ان مؤسس الكنيسة الاتحادية هو القس صن مونج مون (ولد فى ١٩٢٠/١/٦) ٠ فى عام ١٩٥٤ أسست رسميا جمعية الروح القدس لتوحيد المسيحية فى العالم ٠ وفى عام ١٩٥٨ أرسلت أول بعثة تبشيرية الى اليابان ، وفى عام ١٩٥٩ أرسلت أول بعثة تبشيرية الى أمريكا حيث هاجر اليها القس

مون فى عام ١٩٧٢ ٠ والآن للكنيسة الاتحادية مراكز فى مائة وعشرين دولة ٠ وللحركة انشطة جانبية عديدة ٠ ويبدو من الوهلة الأولى أن هذه الأنشطة الجانبية هى التى أساءت الى الحركة وليست التعاليم الدينية ٠ وحيث أننى كنت على صلة ، لبضع سنوات ، بالكنيسة عبر هذه الأنشطة الجاذبية مثل المؤسسة الدولية الثقافية ، ومثل مشروعها الناجح ـ المؤتمر الدولى لوحدة العلم ـ ، فأود أن أطرح بعض الملاحظات العامة عن الكنيسة الاتحـــادية :

ـــ أن المشاعر ضد الكنيسة الاتحادية قوية من حيث المضمون ٠ والغريب فى الأمر أن وسائل الاعلام ، فى العالم كله ، تستعين بنفس المصادر وتستند الى نفس الأدلة ٠

ـــ فيقال ان الكنيسة الاتحادية « تخطف » « الأطفال » ، وتحث على كراهية الأبناء للآباء ، ويستغل القس مون شباب الكنيسة فى اجبارهم على التسول فى الشوارع أو العمل فى مصانعه من غير أجر ٠

ـــ ويقال كذلك ان هذه الكنيسة تطعم أعضاءها بعقيدتها ، وأنها تدفع أجورا لمن يقومون بالعمل بلا برامج ، ولهذا فهى تؤسس جماعات عمل مثل جماعة الأسرة للمعلومات والانقاذ ، والتنظيم الشعبى لجماعة العمل٠

ـــ ثمة تكنيك للعمل بلا برنامج وهو عبارة عن « التدمير البنـــاء للمعتقد » لكى ينتهى الانسان الى الرفض التام لكل الميول والمعتقدات والمثل والانتماءات غير المرغوب فيها ٠

ـــ واشهر تكنيكى للعمل بلا برنامج هو « تد باتريك » ، ومن رأيه أن لدى التكنيكى قوة ارادة هائلة ، وهو لهذا متحكم فى كل مرة يلتزم فيها باللابرنامج ٠ومهما يكن الانسان عنيدا فهو لن يكون قادرا على المحافظة على معتقداته ٠ وقد يقاوم الانسان عملية اقناعه ، فى الفينة بعد الفينة ، وذلك بالاهابة بالترانيم والصلوات ٠ وفى رأى باترك أن أنجع أسلوب لعلاج هذه المقاومة هو التأكد أن الانسان لن يتقيأ معتقداته ٠

ـــ وفى رأى المجلس القـــومى للكنـــائس الأمريكية أن الكنيسة

الاتحادية « ليست مسيحية » • وقد اتهمت لجنة فريزر ، وهى لجنة مشكلة من مجلس الشيوخ الأمريكى ، الكنيسة الاتحادية بانها على صلة بالمخابرات الأمريكية والكورية • وتكونت فى هولندا لجنة برلمانية لفحص «الملل والنحل» ومن بينها ملة « القس مون » • وتستدعى هذه اللجنة العلمـــاء الذين يشاركون فى مؤتمرات وحدة العلم ليقدموا تقريرا عن هذه المؤتمرات الى زملائهم والى مجلس الكليات ، وأحيانا يمنع العلماء من المشاركة فى هذه المؤتمرات • ولهذا يضطر العديد من العلمــــاء الى اخفاء مشاركتهم لكى يتجنبوا المشكلات •

يبدو من كل ذلك أن ثمة وباء قد انتشر فى العالم يستلزم اتحاد الكل لمقاومته •وما يهمنا هنا هو تفسير هذه المقاومة •ولكن فلنكن على بينة من أن هذه المسألة متسعة الى الحد الذى نقتصر فيه على طرح بعض جوانبها فى هذا البحث • ولن أعرض أى جدل نظرى الا ماهو ضرورى لأى تحليل وهو : موقف الكنيسة الاتحادية من « العقل » • وهذا العرض ضرورى لتوضيح أنشطة هذه الكنيسة تجاه العلم •

١ ـ تحاول الكنيسة الاتحادية التأليف بين « المعتقد » و « العقل »• فى كتاب يونج أون كيم عن « اللاهوت الاتحـــــادى (ص ٢٩ ، ٣٠) ثمة اشارة الى كتاب دى فولف عن « لاهوت الكنيسة الحية » هى على النحو التالى : « ان الأستاذ هارولد دى فولف بجامعة بوسطن ينقد الأرثوذكسية الجديدة فى تهوين شأن العقل بالنسبة الى المعتقد • فنحن فى حاجة الى العقل ، اذ هو ضرورى للدين • فالعقل خادم للوحى بطرق أربع :

١ ـ مطلوب من العقل قبول الوحى لأن الوحى يأتى الى المخلوق الذى يربط بين حقيقة الوحى والحقائق الأخرى التى تصل اليه عن طريق الوسائل الطبيعية •

٢ ـ ليس فى امكان الانسان ، بدون العقل ، حسم قضية تفوق الوحى الذى يؤمن به على أى وحى آخر •

٣ ـ مطلوب من العقل تأويل الوحى وتطبيقه على الأوضاع الانسانية المتغـــيرة •

٤ - ان العقل ضرورى لنقل الوحى الى الآخرين • وعلينا البرهان على صدق الوحى لأن الدفاع المعقول هو وحده القادر على التغلب على الشكوك أو المعارضة •

ويختتم مؤلف كتاب « اللاهوت الاتحادى » قائلا : ان دى فولف على حق فى القول بضرورة العقل للدين ••• فاذا كنا نعلن عن وحى جديد متجاوز الوحى الخاص بالمسيحية التقليدية فعلينا اقرار قيمـــة العقل • فالمطلوب البرهنة على أن الوحى ليس كله لا عقلانى • ولهذا ينبغى التدليل على معقوليته المتفوقة على معقولية الوحى الشائع ، بل ينبغى بيان تطبيقاته المنطقية على المشكلات الانسانية المتنوعة » • واذا قارنا بين هذا الوحى الجديد ومذهب « التأليه الطبيعى » فى القرن الثامن عشر فثمة تماثل مذهل• فهذا المذهب يمثل اختراق العقلانية لجوانية الفكر الدينى ، ويحيل هذه المنطقة الحرجة من التجربة الانسانية الى منطقة طبيعية خاضعة للقوانين الطبيعية ومن ثم للفحص العلمى ، وقد كان مذهب التأليه الطبيعى معارضا للدين التقليدى ، وليس للدين من حيث هو كذلك •

وسيبين لنا أن مصالح المؤسسات المسيحية المتباينة مهددة من قبل الكنيسة الاتحادية • ولكن ليس من الميسور القول عما اذا كانت مهددة لسلطانهم أو للقيم (الالهية ؟) التى يروجون لها • ولن أعرض لهذه المسألة ، فى هذا البحث ، اذ ليس لدى معلومات أو اهتمام ، ولكنى أطرح مســألة « العقل » مرة أخرى • وفى تقديرى أن النزعة الجديدة لـ « التأليه الطبيعى » هى شكل من لا - علمانية المجتمع تنشد مزيجا من الابستمولوجيا الدينية والعلمية لتأسيس الأخلاق على شىء يثير اشكالات أقل مما تثيره الميتافيزيقا• والغاية من ذلك بناء ضمان جديد لمسلمات الأخلاق ، وافساح المجال لوعى أخلاقى جديد ، وعندئذ يتضح الفارق بين الصديق والعدو • الصديق هو العلم والحكومات اليمينية والنظام الرأسمالى ، والعدو هو العلم الردىء والحكومات اليسارية والنظام اللارأسمالى •

ان الكنيسة الاتحادية تخصص مابين مليون ومليونين من الدولارات كل عام لتنظيم مؤتمرات علمية لـ « انتاج معرفة » على قد أسلوب علمى معين • و « بيت » فلسفة العلم هو العقلانية النقدية عند كارل بوبر • وجميع

المجالات المنوطة بالتغير والتنمية تتبنى النزعة الوظيفية البنيوية القديمة ، أو أشـــكالا من التكنولوجيا الاجتمـــاعية • والتركيز يدور على التنمية التكنولوجية والبنية النخبوية • والعدو هو « الدكتاتور المستنير » وما يماثله فيما وراء الستار الحديدى • وقد وجه اللوم الى المجلس القومى للكنائس الأمريكية لأنه ينعت الكنيسة الاتحادية (التى ترى أنها أكثر الكنائس أرثوذكسية) بأنهـــا ليست مسيحية ، وفى نفس الوقت يمول العصابات « الماركسية الملحدة » •

وهنا نلاحظ بزوغ حركة دينية أخرى معادية لليسار • ولكن هذا ليس بالشىء الجديد • فثمة مجموعات من هذه الحـــركات فى وسط وجنـــوب أمريكا ، وفى أسبانيا من الكاثوليك والبروتستانت ، وفى شمال أمريكا وجنوب أفريقيا • والسمة المشتركة لكل هذه الحركات ارتباطها بالمشروعات الرأسمالية الصناعية والدوائر المالية • والكنيسة الاتحادية مثلها مثل هذه الحركات • فهى لم تؤيد فقط ريجان على نحو ماجاء فى جريدتها « أخبار العالم » ، بل انها هى ذاتها أيضا تتحول الى مشروع رأسمالى صناعى مركزه فى كوريا الجنوبية ولكنه امتد الى أمريكا فى السنوات القليلة الأخيرة • وفلسفة هذه الكنيسة دنيوية بشكل واضح ، اذ هى تنشد السلطة : فالتبشير فى حاجة الى رأس مال ، والتفكير الرأسمالى هو المولد لرأس المال • والسلطة الاقتصادية لها تأثير على السلطة السياسية ، والسلطة السياسية فى امكانها الدفاع عما هو مطلوب • ومشروعية قيم الانجيل ، والأخلاق ، مشتقة من أيديولوجيا معاداة الشيوعية والأسس « العلمية » للانجيل •

١ ـ ٣ لدى احساس أن الحركات الطائفية مثل الكنيسة الاتحادية تشير الى أننا سندخل فى عصر « الأصولية » الغربية • وفى رأى الكثيرين أن الفراغ المتزايد فى القيم الثقافية والسلطة السياسية والمشروعية فى انتظار الاحياء الأصولى • وقد أعلن فرنسيس دوسون رئيس الجناح اليمينى لـ « جبهة الشباب » قائلا : « سنؤسس المجتمع مرة أخرى على القوانين العلمية والبيولوجية والأبنية الطبيعية مثل الأسرة والعمل » • وكذلك أعلن ليونيل سيسنيجا أتيرو المسؤل عن العلاقات العامة للجناح اليمينى فى حركة التحرر الوطنى لجواتيمالا قائلا : « نحن ندافع عن الفرد والأسرة والمجتمع والدولة ، ونؤمن بالله ، وبأن اليساريين ملحدون ومتجاهلون للفرد ومدمرون للدولة » •

نحن على علم بهذه النغمة منذ زمن طويل ، وتاريخ الغرب يبين لنا أن ثمة آذانا صـــاغية ، فى بعض الدوائر الكنسية والقطاعات الأكاديمية ، للمصالح الاقتصادية والفاشية السياسية • قد تغير المزيج ولكن العناصر واحــــدة •

وعلى المسرح الآن ثمة حركات مثل الكنيسة الاتحادية قد وسعت من نطاق هذه العمليات حتى تصبح عالمية • وقد تجاهلنا فى أوربا الغربيــــة الحقيقة القائلة بأن مواجهة الشيوعية والايديولوجيات اليسارية فى الجنوب وجنوب شرق آسيا قد أفضت الى انقسامات أيديولوجية حـــادة • وهـذا الجزء من العالم المتنامى اقتصاديا ، أو ما أطلق عليه اسم « أوربا الجديدة للقرن الواحـــد والعشرين » هو الوطن الحقيقى للكنيسة الاتحـــادية • و « أكاديمية السلام العالمى » الملحقة بهذه الكنيسة قوية بأعضائها وأموالها •

وثمة عناء من أساتذة الجامعات فى تسجيل أنفســهم فى الأنشـطة الحديثة فى أوربا وأمريكا • ومع ذلك فان الأساتذة الأمريكان أكثر ترحيبا من الأوربيين فى تسجيل أنفسهم بحكم ضعف وعيهم السياسى وسذاجتهم • وفى أوربا الغربية ثمة فرعان نشيطان أحدهما الفرع الألمانى النمساوى والثانى الفرع الايطالى • وفى آسيا أكثر الفروع نشاطا مركزه فى اليابان ، اذ يضم هذا الفرع ألفى عضوا من جميع المجالات الاكاديمية • وأكاديمية السلام العالمى لها ثلاث غايات :

- خلق حضارة جديدة مؤلفة من حضارة الغرب والشرق •
- تأسيس جامعة دولية كأداة لتحقيق الغاية السابقة •
- تحويل الأكاديمية الى صناعة المعلومات •

وسبب الانتشار السريع لـ « أكاديمية السلام العالمى » مردود ، على حد قول ولدن(٢) ، الى ضرورة الأسلوب العلمى النقـــدى « للتدليل على الوظائف الايديولوجية والضعف الابستمولوجى للخطاب الدولى للعلم » •

لقد أشرفت الكنيسة الاتحادية والمؤسسة الثقافية الدولية والكونجرس العالمى للأديان العالمية وأكاديمية السلام العالمى على عشرات الاجتماعات • وصرفت مئات الألوف من الدولارات على « صناعة المعلومات » عالميا ، اما فى

محاولة اخيرة لانقاذ العالم من كارثة ، واما فى وضع العالم فى كارثة متصلة ٠

١ ـ ٤ ثمة ملاحظات عن اتباع القس مون انفسهم حيث اننا قد اشرنا ، حتى الآن ، الى قيادات الحركة ٠ كيف يمكن لكثرة من الشباب مثقفة تكرس حياتها لأخلاق الفقر ، والعمل الشاق ، والزهد فى ملذات الدنيا مثل الجنس والخمر والسجـائر ؟ وكيف يمكن لشـباب أوربا الغـربية وأمريكا الذى تربى فى مجتمعات معادية للنزعة السلطوية يكرس حياته لأبنية سلطوية شرق آسيوية ؟ علينا انتظار صدور كتاب ايلين باركر عن « أتباع مون » لمعرفة الأجوبة عن الأسئلة المثارة عن أتباع القس مون ٠ أما أنا فليس عندى سوى انطباعات واردة من اتصالاتى الشخصية بعدد غفير من هؤلاء الأتباع أثناء حضورى خمسة اجتماعات فى الثلاث سنوات الماضية ، ومن بعض الأتباع الذى عرفته فى أمستردام ٠ وأحصر نفسى هنا فى بعض النقاط التى لها صلة بموضوع بحثى ٠

لقد حصل القس مون على أتباعه فى أمريكا فى نهاية حرب فيتنام ٠ فقد تعددت ردود فعل الشباب الأمريكى ازاء الأزمة التى سببتها هذه الحرب فى أمريكا ٠ وكلنا على علم بحركة الشباب والهيبز والمخدرات ٠ انها كلها ضد المجتمع الحديث التكنولوجى الصناعى الراسمالى الحضرى ، وعدد غفير منهم من الفاشلين فى التعليم الجامعى لأنه لا يرى أى مبرر لتمضية الوقت فى التربية العلمية ٠ ويرى كثير من الشـــباب أن العلوم قد فقدت مشروعيتها ، بل ان الدولة ذاتها فقدت مشروعيتها وكذلك ثقافة الدولة ٠ والمعضلة الآن أن معظم اتباع القس مون الذين ثاروا ضد أسلوب أمريكا فى محاربة الشيوعية فى فيتنام قد انضموا الى حركة راسمالية خالصة غايتها هزيمة الشيوعية بدعوى أنها عقبة أمام السلام العـــالمى والوحدة العالمية للأديان !٠

ورد الفعل ضد هذه المفارقة على نحوين :

ـــ ان هدف الكنيسة الاتحادية مباين لأهداف أمريكا أثناء حرب فيتنام ، ذلك أن الكنيسة تنشغل بتأسيس أخلاق جديدة للعالم ٠ انها لا تدافع عن مصالحها ولكنها تحارب أعداءها للوصول الى الهدف ٠

ـــ اهتمام ضئيل بأهداف القيــادة وسياستها ، وبالالتزام بالعمل الاجتماعى على المستوى الفردى من أجل الاحساس بالرضا على الرغم من الاحباط الذى يسببه العمل الاجتماعى المجانى ·

٥ ـ ثمة مزيج بين الكنيسة والعلم والدولة والســـياسة فى أنشطة الكنيسة الاتحادية · وهذا المزيج يحبذ التنمية فى عالم ديانة القانون والنظام فيه يدعم دولة الانسانية التى تسبح فى مياه هادئة متسمة بالسعادة والرخاء· فحرية الانسانية ينبغى أن تنتصر ، و « الحمر » هم أعداء هذه الحرية ·

وهنا ينبغى التنويه بأن مفهوم « الحرية » مفهوم غامض ، اذ أن له جذورا فى الحضارة اليونانية ، والقانون الرومانى ، واللاهوت المسيحى ، والتراث الألمانى · وتفسير مفهوم الحرية وكيفية تحقيقها من أهم القضايا المثارة فى الدوائر المسيحية ·وفى المسيحية الحرية تعنى « النعمة » ، ولكن مع استخدام « السيف » انشغل المسيحيون بمفهوم « الحرب المبررة » ، وليس بمفهوم « النعمة » : والحرب المبررة ، فى رأيهم ، ينبغى أن تكون موجهة الى ترسيخ السلام ، والى نشدان سبب معقول تعلنه السلطات الشرعية وتنفذه من غير كذب أو خداع ·

وسيبين لنا أن قضية « الحرية الدينية » ليست مسألة تخص الكنيسة وعلم اللاهوت ، وتفحص فى اطار مبادىء الانجيل فحسب ، بل ان لهــا أيضا بعدا سياسيا · وما هو دور الدولة فى القضايا الساخنة عن « حرية الدين » و « التحرر من الدين » ؟

ان طريق هذا الجدل ، عبر الأجيال ، طويل ومعقد ، ومن المحال رده الى بعض العبارات · ويمكن اقتفاء أثره فى الكنيسة الكاثوليكية وعلى الأخص فى رسائل باباوات روما · فالبابا بيوس التاسع كان واضحا فى رسائله الثمانين عن المادية والعقلانية والاشتراكية والليبرالية حيث أعلن صراحة رأى الكنيسة فى العلم والدولة والمجتمع · والرسالة رقم ٢٤ تلقى ضوءا على قضية مؤتمرنا حيث يجرم البابا الانسان الذى يقرر أن الكنيسة ليس من حقها الالتجاء الى العنف أو أن الكنيسة لا علاقة لها بالسلطة الدنيوية · وكان البابا ليو الثالث عشر أكثر لبرالية ، ولكنه مع ذلك يجرم حرية الضمير التى تستند الى اللامبالاة تجاه العقلانية والدين · أما فى

عهد البابا بيوس الحادى عشر والثانى عشر فقد كانت قضية الدولة الشمولية قضية حادة . فالبابا بيوس الحادى عشر يدافع عن الحرية الفردية للدين . والبابا بيوس الثانى عشر يعلن ، فى مؤتمر المحامين الكاثوليك فى ايطاليا (٦ ديسمبر ١٩٥٣) أن الدولة ليس من حقها ابداء رأيها فى ماهية الحقيقة الدينية الموضوعية أو فى موضوعية الخير والشر .

ان هذه المعركة قائمة بين الكنيسة والدولة ، ولكن الكنيسة فى موضع الدفاع . ماهو حق الدولة فى التدخل فى شئون الكنيسة ؟ هذا جانب من المعركة أما الجانب الآخر ففيه اثارة لمشكلة سياسية ولاهوتية : ماهو حق الكنيسة فى التدخل فى شئون الدولة ؟

وقد دارت المناقشات الساخنة ، فى الكنيسة المحلية والقومية ، على قضايا أربع :

١ ـ « الأبرتيد » فى جنوب افريقيا ، وحظر التعامل مع جنـــوب افريقيـــا .

٢ ـ تدعيم حركات التحرر .

٣ ـ التسلح النووى والعلاقات بين الشرق والغرب .

٤ ـ الامبريالية والكولونيالية الجديدة واستغلال العالم الثالث .

وثمة حركة فى هولنده تعارض معارضة مطلقة الالتزام الســـياسى للكنيسة الاتحادية . وهى حركة دينية ناقدة للرأسمالية ، ومؤثرة للحوار مع الدول الشيوعية ، ومدعمة لحركات التحرر ، ومؤيدة للنزع الشامل للأسلحة النووية . وكلتا الحركتين تستندان الى الدين والى خدمة الله . وكلتاهما تنطويان على عملية لا ـ علمانية تخرج الدين من الكنائس الى مجال السياسة .

والحركة الهولندية مكونة من الكنيسة الكاثوليكية الهولندية (حركة السلام المسيحى) والكنيسة الاصلاحية والكنيسة البروتستانتية ، وست

ملل صغيرة . وقد هزت هذه الحركة عددا غفيرا من المؤمنين والسياسيين بسبب آرائها المتطرفة . وتعددت ردود الأفعال . فالدوائر الكنسية التقليدية استعانت بحجج من الانجيل ، والدوائر السياسية دللت على أن السياسة فى حاجة الى العقلانية وليس الى الأخلاق . ومع ذلك فان المثير فى هذه الحركة الدينية الجديدة هو انخراطها فى المسائل العلمانية ، وهو انخراط لا يخلو من العقلانية من حيث أن هذه الحركة يمكنها الاستعانة بمتخصصين (العلماء والعسكريون الخ) . وقد اخترقت هذه الحركة الأحزاب السياسية الكبرى بمناسبة الجدل البرلمانى حول « صواريخ كروز » وعلى الأخص الحزب الديموقراطى المسيحى والحزب الديموقراطى الاشتراكى . وقد عانى الكثيرون من الفحص المؤلم للضمير ؛ وأدت القوى السياسية والجغرافيا السياسية والناتو والله والاخلاق والايديولوجيا دورا فى هذا المجال .

وقد تحولت الكنائس أو على الأقل « طفلهـــا الالهى » أى الحـركة الدينية الهولندية من الموقف التقليدى فى مساندة الدولة الى خصمها العنيد. وهذا التحول الحديث قد أعاد الى الكنيسة جيلا من الشباب كان قد فقد ايمانه فى مشروعية الدولة وبنائها السياسى ومؤسساتها . وقد أصبحت الحركة الدينية الهولندية منبوذة من حركتين دينيتين وهما : الكنيسة الارثوذكسية الاصلاحية والاذاعة الانجيلية . وحجج هاتين الحركتين هى نفس حجج الكنيسة الاتحادية : ينبغى محـــاربة الشيوعيين حتى لو أدى الأمر الى استخدام القنابل الذرية ، كما ينبغى عدم التحدث اليهم . وموقف الاذاعة الانجيلية بالذات من العلم مماثل لموقف الكنيسة الاتحادية أما الفارق بين الحركة الدينية الهولندية والحركتين الاخريين فانه يدور على الموقف من الملحد. فالملحد ، فى رأى الكنيسة الاتحادية ، هو العدو الوحيد لله . أما الحركة الدينية الهولندية فترى أن الملحد غبى ولا يشكل خطورة أما الخطر الحقيقى فهو الأوثان . والأوثان ، فى رأيها ، هى السلطة السياسية والسلطة العسكرية والرفاهية الناجمة من استغلال الفقراء .

ويبدو أن الحركة الجديدة تدلل على صحة مقولة بول تيلخ « المسيحية الكامنة » . ويبدو كذلك أنه جاء أوان احياء كتاب كانط « الدين فى حدود العقل وحده » وهو آخر مؤلفاته . وقد شاهد كانط حركة التنوير الألمانية ، وهى أكثر تحررا من حركة « التأليه الطبيعى » الفرنسية . ويمكن وصف الجانب الدينى من التنوير بأنه « التأليه الطبيعى » الألمانى . وقد كان هذا

الكتاب احتجاجا ضد « العقل النظرى » · ولكن ثمة طريق طويل علينا أن نقطعه قبل أن نعيد صياغة مفهوم العقل فى ضوء « **لاهوت التحرر** » (أنظر كتاب جوزيه ميجوز بونينو : تأسيس علم اللاهوت فى موقف ثورى) · والحركة الدينية الهولندية هى بمثابة غضب هـــائل فى مواجهة مجتمع علمانى · انها أقوى قوة سياسية ضاغطة مخترقة للملل الدينية والأحزاب السياسية والتناقضات الطبقية · وهى مماثلة للكنيسة الاتحادية فى أنها تحاول التأليف بين « المعتقد » و « العقلانية » · وجذور هذه العملية موجودة فى الحياة اليومية · وفى أكتوبر عام ١٧٩٤ استلم كانط رسالة من ملك ألمانيا عن مؤلفه الأخير جاء فيها :

« لقد لاحظ سمونا منذ زمن بعيد وبألم عظيم سوء استخدامك لفلسفتك فى التهوين والتحقير من شأن أهم القضايا الأساسية الواردة فى الكتب المقدسة وفى المسيحية ، وقد ارتكبت هذا الفعل فى كتابك هذا كما فى كتب أخرى ··· ونحن نطلب منك الآن ردا واعيا ، ونتوقعه ، كذلك فى مستقبل الأيام ، بأن تتجنب أكره الأشياء الينا · انك لن تبرر هذه الاساءة ، ولكنك ، وفقا لواجبك ، تستخدم مواهبك وسلطتك من أجل تحقيق أهدافنا الأبوية » · ويمكن ملاحظة ردود من هذا القبيل من « السلطات » المعاصرة تجاه مبادرات « الحركة الدينية الهولندية » ·

لقد لاحظنا أن كلا من الكنيسة الاتحادية وحركة الســـلام الكنسية الهولندية يمزج بين الدينى والعلمانى وذلك بالتأليف بين الايمان والعقـل بحيث يمكن تأدية دور فى تشكيل العالم · والسياسة والعلم والدولة واردة فى كل من الحركتين · ومع ذلك فغايتهما النهائية متعارضة تمام التعارض · القانون والنظام فى مقابل الحرية والتحرر · والفارق فى المسلمات بين هاتين الحركتين يسبب فارقا فى « لعبة اللغة » (الأبنية المعرفية) يفضى بدوره الى اتهام أى منهما للآخر على أنه يقف فى الجانب الخطأ ·

ومن المشكوك فيه امكان عبور هذه الفجوة بأساليب علمية · فثمة مواجهة بين لعبتين لغويتين يســتندان الى أبنية معرفيـــة متبـــاينة ذات مفاهيم متباينة · والحركتان تعيدان المعتقد الى عالم علمانى ، ولهما اتباع ولديهما تأثير سياسى · ومفهوم « المعتقد » و « العلمانية » يفضى الى هذه النتيجة ·

البحث الرابع

الاسلام والعلمانية

الدين والتباين الوظيفى للنظام الاجتماعى

بسام طيبى (المانيا الغربية)

ان مفهـوم العلمـــانية مشـتق من اللفظ اللاتينى Saeculum ومعناه الجيل او العصر ؛ وعلمانى يفيد الانشغال بشئون هذا العالم · وفى اوربا واكبت العلمانية تطور المجتمع الصناعى ، وجاءت الدفعة الأولى من الاتجاهات الاصلاحية فى الكنيسة المسيحية ، ذلك أن الذى حرك عملية العلمانية تمرد الفلاحين بقيـادة اللاهوتى توماس مونتزر ضد الاقطاعيين وحلفائهم من رجال الدين ؛ والاصلاح الدينى بقيادة مارتن لوثر · وهذا التطور يعد تقدميا فى أوربا تقريبا بينما مفهوم العلمانية فى العالم الاسلامى له دلالة سلبية · « ثمة تيار واسع الانتشار بين المسلمين مفاده رفض العلمانية باعتبارها ظاهرة تخص الأمم المسيحية وحدها » ، هذا هو رأى دتلف خالد الذى يستطرد قائلا : « ثمة حجة متكررة بلا حدود فى دفاعنا وهى أن الاسلام لا يعرف الكهنوت ، ومن ثم فالصراع بين الدين والدولة غريب على الوسط الاسلامى » وهذه الحجة وليدة الخيال ، اذ هى ليست الا خلطا للمثل مع الواقع · ومهما يكن من أمر الآيات القرآنية بالنسبة الى الكهنوت الا أن الكهنوت واقع فى المجتمع الاسلامى »(١) وقد دلل المؤرخ الأمريكى للاسلام ، نكى كدى ، على وجود مؤسســـات دينية فى الاســـــلام أفرزت كهنوتا اسلاميا (٢) ·

وفى هذا البحث أطرح أولا مفهوم العلمانية من وجهة نظر علم الاجتماع الدينى ثم أبين أسباب بزوغ العلمانية من المجتمع الصناعى الحديث فى أوربا ، كما أناقش فى ايجاز ما اذا كان لمفهوم العلمانية مغزى فى تاريخ الاسلام · واذا ثبتت صحة النظرية القائلة بأن العلمانية شرط للمجتمعات

الحديثة فنتساءل عندئذ عن وجود محـــاولات لعلمنة الاسلام الحديث ، وعما اذا كان الاســلام كنظــام اجتماعى ثقـافى وكدين لا يتعــارض مع العلمانية ، وفى عبارة أخرى يمكن التساؤل عن صورة الاسلام المعلمن فى الشرق الأوسط فى مستقبل الأيام ٠

ويبين العالم الالمانى لعلم الاجتماع الدينى ، نيكلاس لومان ، أنه ينبغى رؤية المجتمع الحديث على أنه نظام متباين ٠ والعلمانية مرتبطة بتباين الوظيفة ؛ انها « متضايفة مع تطور الأبنية الاجتماعية فى اتجاه التباين الوظيفى »(٣) ٠ والعلمانية ، فى رأى لومان ، لا تحدث الا « اذا لم يعد النظام الدينى موجها على أنه مجتمع فى البيئة الشخصية للنظام الاجتماعى ، ولكن كجزء من المجتمع على مستوى البيئة الاجتماعية الداخلية ٠٠٠ وهكذا تبزغ العلمانية كافراز من التبـــاين فى المجتمع الحـــديث »(٤) ٠ وتشير العلمانية ، هنا ، الى التأثيرات الحادثة فى النظام الدينى وبيئته الاجتماعية الناجم من التحول الاجتماعى فى اتجاه المجتمع الصناعى الحديث(٥) ٠

ويسىء معـــارضو العلمانية فى العـــالم الاســـلامى فهم العلمانية فيتصورونها على أنها انهاء للدين ٠ ومع ذلك فالعلمانية ليست فعلا اراديا بل نتيجة تطور اجتماعى معقد يتوج بمجتمع صناعى حديث ٠ ثم ان العلمانية لا تعنى انهاء الدين لأن الدين ، فى مجتمع متباين وظيفيا ، يكتسب دلالة اجتماعية متباينة ٠ وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الدين لا يندثر ٠ ونحن نؤيد رأى لومان القائل بأن « العلمانية هى احدى نتائج اعادة توجيه المجتمع الى نظام متباين وظيفيا حيث يكتسب كل مجال وظيفى استقلالا أعظم ، ولكنه فى نفس الآن يصبح أكثر اعتمادا على الوظائف الأخرى وعلى أسلوب ادائهـا »(٦) ٠

وفى الأنظمة التى تخلو من تباين الوظائف الى حد بعيد ؛ وبالتالى لم تتعلمن كنتيجة لتطور اجتماعى فثمة توافق بين المقدس والسياسى بسبب غياب التباين ٠ ويميز عالم الانثروبولوجيا الفرنسى بالانديه بين المجتمعات على أساس درجة التحكم فى الطبيعة ٠ « ان العلاقة الحميمة بين المقدس والسياسى واضحة تماما فى المجتمعات التى لا تتجه الى التحكم فى الطبيعة وانما تكتفى بأن تكون على علاقة بها ، وأن تتصور نفسها على أنها امتداد للطبيعة ومنعكسة عليها »(٧) ٠ وهنا يكمن تفسير التطور المتعاظم للعـــلم

والتكنولوجيا الذى هو أساس عملية التصنيع على انه تحكم فى الطبيعة يفضى الى مجتمع متباين فى الوظائف • هذا هو على وجه الاجمال النظام الاجتماعى العلمانى للمجتمع الصناعى •

وقد أنتج آلاسلام حضـــارة متطورة تطورا هائلا فى عصر ماقبل التصنيع • وتاريخيا ، يمكن النظر الى حضارات ماقبل التصنيع على أنها امبراطوريات • وفى رأى عالم الاجتماع والمنظر للتحديث ، ايزنشتاد ، الذى درس هذه الامبراطوريات فى مرحلة التغير الاجتماعى ، أن امبراطوريات ماقبل التصنيع ليست أنظمة اجتماعية متباينة الوظائف • انها دليل على التوافق بين المقدس والسياسى على نحو ما أشـــار بالانديه • والهيمنة السياسية تتم بفضل التحالف بين القيادات الدينية والسياسية حيث تبرر القيادات الدينية مشروعية القيادات السياسية ، وفى مثل هذه الامبراطوريات تمنح القيادات الدينية المشروعية السياسية للنظام الاجتماعى •

وقد أشار صمويل ايزنشتاد الى دور القيادات الدينية فى حضارة ماقبل التصنيع أثناء محاولته تأسيس نظرية التغير الاجتماعى • ذلك أن المطلوب من هذه القيادات « صياغة معتقداتهم وتراثهم بحيث يمكن تنظيمها تماما عند مستوى حضـــارى متقدم نســـبيا • ثم انهم مضطرون الى تنظيم الميول الديناميكية وتحديد مسارها والتى تكون قد بزغت من الأديان ، والى الحفاظ على النظام الداخلى • وقد أفضت هذه المشكلة الداخلية الى انماط معينة سلوكية لدى النخبة الدينية والمؤسسات فى هذه المجتمعات »(٨) • وتتأسس هذه الأنماط السلوكية على الانتماء للسلطة الحاكمة وعدم الســماح بأية معارضة أيا كانت • والقيادات الدينية ، فى النظام التقليدى حيث السياسى يلائم المقدس ، ترغب فى « المحافظة على الأساليب التقليدية فى التفكير ، والتحكم فى تطور رأى عام نقدى ومستقل • وغالبا ماينقبون عن أى تهديد للانتماء السياسى فى الأنشطة الدينية والثقافية الحرة ، ومن ثم يتحكمون فيها من أجل تثبيت الانتماء للنظام وتوفير مصادر الثروة »(٩) •

ثم يتناول ايزنشتاد هذا الحكم العام فى حالة الاســـلام فيلاحظ أن « القيادات الدينية الاسلامية ليست منظمة على هيئة كنسية مستقلة ؛ اذ هى ليست هيئة مستقلة بل انها تعتمد اعتمادا تاما على الحكام »(١٠) • والى الحد الذى تؤدى فيه القيادات الدينية دورا حاسما فى تحديد اتجاه القيم

الثقافية والسياسية فى النظام التقليدى يمكن القول بأن اعتماد القيادة الدينية الاسلامية على الحكام هو المعيار المقبول فى التاريخ الاسلامى ٠ وأعضاء هذا المجتمع ليسوا مواطنين بمعنى المواطنة ، ولكنهم مجرد رعايا على علاقة بالسلطات ٠

وبتطبيق التعليقات السابقة على الشرق الأوسط الحديث يمكن ملاحظة أن ثمة توافقا بين المقدس والسياسى ولكن فى صور جديدة ، وقد انتهى العالم الأمريكى فى العلوم السياسية ، بيرثوك ، الى النتيجة التالية بعـــد دراسته للعلاقة بين الدين والسياسة : « يمكن تصنيف النظام الاسلامى الدينى السياسى على أنه نظام عضوى حيث تمتزج الوظائف الدينية والسياسية ويؤديها بناء موحد ٠٠٠ ومن المتوقع أن يوصى علماء السنة بطاعة الحاكم مهما يكن ظالما ٠ وهذا هو ماقد حدث بالفعل »(١١) ٠

وهكذا يصبح من حقنا تقديم هذه النظرية وهى أن الأنظمة الاجتماعية للمجتمعات الاسلامية لا يمكن اعتبارها علمانية ٠ وهذا ليس بالأمر الغريب خاصة عندما نتذكر أنه على الرغم من أن قليلا من البلدان الاسلامية قد تقدم فى بعض المجالات الصناعية الا أن البلدان الاسلامية برمتها لا يمكن اعتبارها مجتمعات صناعية تتميز بالتباين ٠ وهنا يفسر غياب العلمانية على أنه ملازم لضعف درجة التباين ٠

ويتفق علماء الاجتماع والمؤرخون المهتمون بدراسة التغير الاجتماعى بما فى ذلك أولئك الذين يدرسون الاسلام على أن العلمانية نتيجة حتمية للدرجة العالية من التباين التى يحققها المجتمع الصناعى الحديث ٠

إن المصادر الثقافية للنظام الاسلامى ، وهى القرآن والسنة ، تخلو من أية اشارة خاصة بالوسطاء بين الله والانسان ٠ وهذه المصادر هى التى يستعين بها أولئك الذين يزعمون أن الاسلام لا يعرف الكهنوت الذى يؤدى دور الوسيط ٠ ومع ذلك فثمة فجوة بين المثال والواقع على نحو ماورد فى العبارة المقتبسة من دتلف خالد المذكورة آنفا ٠ مثاليا ، الأمة الاسلامية تخلو من الكهنوت ، ومع ذلك فالتاريخ الاسلامى قد أفضى الى بزوغ طغمة من العلماء المسلمين الذين أدوا دور الكهنوت ٠ والمؤسسات الاسلامية ، موضوع دراسة نكى كيدى ، هى الأطر الاجتماعية للكهنوت الاسلامى ٠

ومع ذلك فثمة فارق هام بين الاسلام والمسيحية على نحو مايشير اليه دتلف خالد فى نصه التالى :

« ان الفارق الوحيد بين البلدان الاسلامية والمسيحية فى شأن الكهنوت هو أن العلمانية ، عند المسلمين ، واجبة لأنها دينيا اجبارية • أما عند المسيحيين فالمطلوب منهم البحث عن تعديل فى سياسة الكنيسة ، واعادة صياغة العلاقة بين الدين والدولة • وعند المسلمين فان النمو الوحشى غير المشروع للطغمة الكهنوتية يعنى خرقا صريحا للمثال الاســـــلامى وهو أنه بلا كنيسة سياسية »(١٣) •

وهذا المعنى للمثال الاسلامى الذى يخلو من الكهنوت أو أية رابطة بين الدين والسياسة هو الذى يفضى بنا الى قبول تأويل خالد للحركات الاصلاحية الاسلامية على أنها تمرد علمانى ضد الكهنوت التقليدى المسئول عن عرقلة التحديث الاجتماعى وتطور النظام الاسلامى • « بهذا المعنى يمكن القول بأن الحركات الاصلاحية الاسلامية علمانية لأنها تنشد أن يكون للاسلام معنى فى هذه الحياة الدنيا »(١٤) انها تريد ربط الاسلام بالشئون الدنيوية ، والتغلب على العقبات المانعة من التحديث الاجتماعى فى الشرق الأوسط •

وقد أفادت المناقشة السالفة فى طرح العلمانية على أنها نتيجة حتمية للتصنيع ، وفى « العلاقات الدولية » التى هى احدى فروع العلوم السياسية ينظر الى العالم الحديث على أنه المجتمع العالمى الذى يتميز باللامساواة • ويشير مفهوم الفجوة بين الشمال والجنوب الى أسس الصراع الاجتماعى بين الأثرياء والفقراء فى هذا المجتمع العالمى ؛ انه الصراع بين الشمال والجنوب • وهذه الفجوة ، فى رأى العالم النرويجى فى أبحاث السلام جوهان جالتنج ، تقوم فى « الفارق الهائل فى مستوى التصنيع »(١٥) • واذا طبقنا هذه العبارة على الشرق الأوسط الاسلامى فانها تعنى أن البلدان الاسلامية لن تقف على قدم المساواة مع البلدان الأوربية الا اذا دخلت أنظمتها الاجتمـــاعية فى التصنيع والعلمـــانية • وقد كان هذا هو الشغل الشاغل للمصلحين المسلمين ، وعلى الأخص للأفغانى ، فى القرن التاسع عشر • وقبل الخوض فى هذه المسألة ينبغى أن نلتفت الى التوافق بين المقــــدس والسياسى فى الشرق الأوسط الاسلامى عندما كانت الثقافة العربية الاسلامية فى أوجها وعندما كان فى الامكان حدوث ثورة صناعية كنتيجة حتمية ،

ذلك انه على الرغم من ان الامبراطورية الاسلامية كانت فى مرحلة ما قبل التصنيع الا أنها كانت تتميز بدرجة عالية من التباين الاجتماعى الملائم لبزوغ العلم والتكنولوجيا ٠

وقد قدم الفيلسوف العربى المعاصر ، طيب تيزينى ، بعد عدة سنوات من البحث الأصيل فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، صياغة جديدة لتفسير علمانى وعقلانى للكون ٠ « كان المضمون السياسى والاجتماعى لهؤلاء المفكرين ينعكس فى موقف أولى معاد للفكرية الاقطاعية ، هذا الموقف الذى وجد دعائم ضخمة له على المستوى الاجتماعى فى التطور الواسع أفقيا ورأسيا لانتاج السلع وفى الأنشطة الاقتصادية ، وكان مواكبا لتطور العلم الطبيعى مثل الكيمياء والفلك والطب والرياضيات » (١٦) ٠ وفى هذه المرحلة برز تيار لتطوير العلمانية فى المجتمع الاسلامى ولكنه أجهض ٠ وقد تمثل هذا التيار فى مؤلفات ابن سينا وابن رشد والفارابى وابن طفيل وغيرهم ، وفى فلسفة ابن خلدون التاريخية والاجتماعية ٠ وثمة تيار آخر كان منحازا للعلمانية فى الاسلام وأقصد به التراث الصوفى الذى أفرز تمردا ضد حكم فقهاء المسلمين فى تحالفهم مع الارستقراطية الاقطاعية فى ذلك الزمان(١٧) ٠ فقد انطوت الصوفية الاسلامية على ميل نحو العلمانية الى الحد الذى دعت فيه الى الباطنية فى التدين وتشككت بقوة فى دور الفقهاء كوسيط بين الله والمؤمن ٠ ويطرح تيزينى نظريته القائلة بأنه كان فى امكان الفلاسفة والمتصوفين المسلمين المشاركة فى تصنيع المجتمع الاسلامى الذى كان وقت ذاك متقدما اجتماعيا واقتصاديا لو أنهم نجحوا فى السيطرة فى التاريخ الاسلامى وضعف الفقهاء فى محاربتهم (١٩) ٠ وأيا كان الأمر ، فلم يحدث أى انتقال من الراسمالية التجارية المتقدمة الى المجتمع الصناعى وانحلت الامبراطورية الاسلامية ٠

وبعد هذه التعليقات التى طرحت من وجهة نظر علم الاجتماع الدنى ، وبعد العرض التاريخى لبداية الاسلام ننتقل الى مشكلة العلمانية ونطرحها فى ضوء الاسلام الحديث ٠

ويمكن فهم الاسلام الحديث بكل مافيه من تنويعات فهما سليما اذا طرحناه فى ضوء المواجهة مع الثقافة الأوربية الغربية من حيث هى نتاج الثورة العلمية والتكنولوجية فى هذا العصر ٠ وهذه المواجهة لها جانبها

السياسى والاقتصادى والحضارى · ويعتقد المسلمون ، منذ القرن التاسع عشر ، أنهم ينتمون الى الشعوب المتخلفة فى الأقاليم النامية من المجتمع العالمى ، فى حين أن الأوربيين هم أولئك الذين ظهرت فى أراضيهم الثـورة الصناعية التى أفرزت الثقافة العلمية التكنولوجية · وقد واكب الاختراق الاقتصادى للعالم غير الغربى فى العصر الاستعمارى الإختراق الثقافى · وكان رد فعل الشعوب غير الغربية للتحـــدى الأوربى يدور على أدوات دفاعية ، اما المحاكاة واما ادماج الثقافة الجديدة فى التراث · وعندما تأثرت ثقافتهم بالعنصر الأوربى حاولت اثبـــات ذاتها فى مواجهة الثقافة المتفوقة · بيد أن تفوق الثقافة الأوربية الغربية مردود الى أن هذه الثقافة علمية وتكنولوجية فى حين أن تخلف الاسلام مردود الى غياب هذا البعد الاجتماعى فحسب · والسؤال اذن : الى أى حد يمكن تحـــديث الثقافة اللاصناعية دون أن تفقد خاصيتها الأســـاسية أو الجـــوهرية · وقد قال جرونوباوم عن الاسلام الحديث ان الصعوبة العظمى التى يواجهها العـالم الاسلامى فى نضاله ضد التغريب تكمن فى التناقض بين التمثل الناجح للأهداف الأجنبية والعجز فى التنازل عن التراث »(٢٠) ·

لقد كان الاصلاح المسيحى سابقا على الثورة الصناعية فى أوربا · ومنذ ماكس فيبر والالحـــاح متواصل على أن ثمة عـــلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية الصناعية · ان الاصلاح اللوثرى لم يكن مجـرد نضال ضد المؤسســـات الدينية وضد الكهنوت ؛ إذ أنه كان متضمنا نفى تسييس الدين (لوثر : ان الله ليس فى امكانه وليس فى ارادته أن يسمح لكائن ما أن يتحكم فى الروح الا الله ذاته » ، وهـــذا هو أساس الأخـــلاق الدينية الجديدة · وقد كان التنوير الأوربى ومالازمه من علمانية فى جميع المجالات هو أقصى مراحل هذا التطور · وقد حرر الأوربيون أنفسهم من سلطان الطبيعة بفضل المنجـــزات العلمية والتكنولوجية · وقد أصبحت السيطرة على القوى الطبيعية هى خاصية الثقافة الأوربية الجديدة ؛ ومن ثم استبعد التوافق بين المقدس والسياسى (بالانديبه) فى الثقافة العلمية التكنولوجية وما لازمها من علمانية ·

ويوضح فرويد فى نظريته عن الثقـــافة أن انكار الحوافز شرط لأية ثقافة · وينوه ، فى نقده للدين ، بأن « الدين قد شارك بوضوح فى الثقافة

الانسانية ، وفى التحكم فى الدوافع المضادة للمجتمع »(٢١) • ثم هو يشير الى أن أساس الديانة الاسلامية « يفضى الى التفوق الدنيوى العظيم » (٢٢)• وأيا كان الأمر فان الدين من حيث هو حامل للتغيرات الثقافية فى العصر العلمى حيث كل المجالات الحيوية معلمنة قد دفع فرويد الى الدفاع عن « أساس عقلانى للقواعد الثقافية »(٢٣)•

فى هذا العرض للتطور التاريخى ابتداء من نضال لوثر ضد الكهنوت واصلاحه الدينى حتى دفاع فرويد عن الأساس العقلانى للقواعد الثقافية ثمة اتصال لا يمكن تجاهله فى مناقشة العلمانية الأوربية • ان دلالة الاصلاح اللوثرى وما أداه من منجزات أوربية هو موضع تقدير الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) مؤسس التحديث الاسلامى فى القرن التاسع عشر والأب الروحى للاسلام الحديث •

وقد علق الأفغانى على لوثر فى احدى مؤلفاته الأساسية قائلا : « عندما نتأمل أسباب النقلة الثورية فى أوربا من البربرية الى الحضارة نلاحظ أن هذا التغير لم يكن ممكنا بدون الحركة الدينية التى قادها لوثر • فقد رأى هذا الانسان العظيم العقبات التى منعت الأوربيين من تحقيق طموحاتهم ، وسيطرة الاكليروس عليهم • وقد رأى كذلك ترنح التراث الذى لم يكن مستندا الى العقل فدفعه ذلك الى قيادة هذه الحركة الدينية • ودعا الأمم الأوربية ، فى غير ماكلل أو ملل ، الى اليقظة من سباتهم العميق • وحاول اقناع الأوربيين باصلاح قيمهم • وأوضح لهم أنهم قد ولدوا أحرارا ولكنهم مازالوا مكبلين » (٢٤) • لقد كان لوثر نموذجا للتحديث الاسلامى وكان الأفغانى على يقين من أنه لوثر الاسلامى على حد تعبير البرت حورانى الأستاذ بجامعة أكسفورد(٢٥) • فقد كان من رأى الأفغانى أن المطلوب حركة اسلامية اصلاحية تناضل ضد القوى الأوربية المستعمرة للمسلمين فى الشرق الأوسط وضد الاكليروس الاسلامى فتفرز تطورا مماثلا لما حدث فى أوربا • لقد أدخلت الأخلاق البروتستانتية فى المسيحية عنصرا للتغيير مضادا للدوجماطيقية ؛ وتراثا جديدا •

ان التحديثيين المسلمين يلفتون الانتباه الى المثال الاسلامى فينكشف الواقع الاسلامى محكوما بالفقهاء على الرغم من أن ليس لهم مشروعية فى

العقيدة الدينية ٠ ان تمرد لوثر ضد الاكليروس هو نموذج ـ على الأقل فى نظر الأفغانى ـ لاصلاح اسلامى نقدى يوجه ضد مؤسسات الفقهاء السياسية والدينية ٠ ومع ذلك فان التحديثيين المسلمين يعلمون أن لوثر من افـراز عصره ، وأن الاصـــلاح وما تابعه من علمانية هو نتيجة تحول المجتمعات الأوربية وتطورها الى المجتمع الحديث وليس سببا لهذا التحول ٠ ويعتقد التحديثيون المسلمون أن الاتباع السليم لتعاليم الاسلام هو وحده كاف لضمان تغلب العالم الاسلامى على تخلفه ٠ وثمة مقال لواحد من هؤلاء هو أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) منشور فى مجلة المنار التى كان يصدرها رشيد رضا ، يدلل على هذا الرأى ٠ فقد طلب رشيد من العالم الاسلامى أن يرد على استفسار جاءه من عالم اسلامى أندونيسى فى عام ١٩٢٩ عن أسباب تخلف المسلمين ، على الرغم من أنهم يتبعون أوامر الله ، وتطور غيرهم ٠ وشعار التحديثيين الآية القرآنية : «لا يغير الله مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم» (سورة ١٣ ، آية ١١) ٠ وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن تخلف المسلمين مردود الى تجاهلهم للخاصية الأساسية للاسلام وتتلخص ، فى رأى الأفغانى، « فى الهيمنة والتفوق »(٢٦) ويوجز أرسلان فيقول « ومن الخطأ أن نتوقع من الأفغانى القول بأن علاج أحوال المسلمين يكمن فى تمثيل نظرية النسبية لأينشتين ، أو خصائص أشعة س أو اختراعات توماس أديسون أو تجارب باستير الكيميائية ٠ فهذه المنجزات ، فى رأى أرسلان ، هى مجرد مشتقات وليست أصيلة ، ذلك أن التضحية وحدها أو الجهاد وحده هو أعلى العلوم كلها ٠ واذا ماتحكمت الأمة فى هذا العلم وعاشت به فانها تكتسب جميع العلوم الأخرى وفروع المعرفة وعلى أساسها تستمتع بكل الفوائد والمنجزات الممكنة ٠ واذا اراد المسلمون فما عليهم الا أن يسلكوا وفقا لتعاليم القرآن الكريم فيلحقوا بالأوربيين والأمريكيين واليابانيين فى العلم والرخاء ، أى ماعليهم الا أن يحافظوا على الاسلام »(٢٧) ٠ وهذه العبارة المقتبسة ليست منقولة فقط عن نص اسلامى مشهور بل انها تعبر ايضا عن اتجاه عـــالم اسلامى يؤيد التحديث ومعارض ، مثل الأفغانى ، للفقهاء المحافظين ٠

لقد حلل نكلاس لومـــان ، أستاذ علم الاجتمـــاع الدينى ، الوظيفة الاجتماعية للعقيدة الدينية ٠ يقـــول « انها تفسر لتجيب ٠ وأنها تتعامل مع مجردات من غير تحليلها ، أى من غير رؤية ٠ ثم انها لا تنعكس بوعى على وظيفتها الاجتماعية ، بل تفهم ذاتها وتفهم عقيدتها دوجماطيقيا ٠٠٠ ثم انها »

من جهة أخرى ، تستند الى تطبيقات عامة ، ومن ثم الى تجاهل الروابط التى تفسرها »(٢٨) وهذا التفسير يسمح لنا بفهم الوظيفة الاجتماعية للعقيدة الاسلامية • ويبحث التحديث الاسلامى ، من حيث هو دوجما ، عن أسباب تخلف المسلمين وتقدم الأوربيين الذين هم ليســـوا مسلمين • ان العقيدة الاســـلامية رد فعل ضد اختراق العـــالم الخـــارجى عبر ثقافته العلمية والتكنولوجية المتفوقة • وفى هذه الحالة فان العقيدة التى هى القرآن والسنة هما المادة العقائدية المطلوبة للكشف عن هذه الأسباب بغض النظر عن مضمون عصر العلم والتكنولوجيا • وكان الفكر الاسلامى الحديث مشوقا لفهم الروابط الحادثة فى العصر الحديث ، ولكنها لم تكن موضع اهتمام ، بل نادرا ما اتجهت اليها الأنظار • وهكذا أصبح الفكر الاسلامى الحديث حبيس المعتقد •

وقد أفضى تطور الثقافة العلمية التكنولوجية فى العصر الحديث الى استصعاد التوافق بين المقدس والسياسى الذى تميزت به ثقافة ما قبل الصناعة• والقيم الثقافية اليوم لم تعد دينية بل عقلانية على نحو ما أراد فرويد • وينبغى أن نتفق على أن الثقافة الاسلامية اليوم هى ثقافة ماقبل الصناعة وتستند الى التوفيق بين المقدس والسياسى •والاسلام كايديولوجيا سياسية ينطوى على أفكار هامة للمنظومة التشريعية ، أى الشريعة التى تحكم جميع مجالات الحياة(٢٩) • ومنذ بداية العصر العباسى (٧٥٠ ـ ١٢٥٨) والمنظومة التشريعية تحكم المشاعر كلها فأفضت الى بزوغ تيار اسلامى جديد : الصوفية الاسلامية (٣٠) • وينبغى التنويه بأن الاسلام ليس مجرد منظومة تشريعية اجتماعية ثقافية بل هو أيضا أساس الباطنية الدينية •

ولم يكن فى امكان الثورة الصناعية فى أوربا وما أنتجته من ثقـــافة علمية وتكنولوجية من القضاء على المسيحية على الرغم من الأسس العقلانية لهذه الثقافة • بيد أن الدين انفصل عن السياسة وانحصر فى المجال الباطنى• واستعان الأفغانى بلوثر ، واتخذ من اصـــلاحه الدينى نموذجا للشعوب المسلمة ، ولكنه تجاهل حقيقة أن الأخلاق البروتستانتية فى أساسها اهتمام بالمجال الباطنى ، وان الانسان اللوثرى هو شخصية مسيحية مسئولة عن ذاتها ، وأن الاسلام فى امكانه السير فى نفس هذا المسار فى مستقبل الأيام • وعند بزوغ العلمانية يستطيع الاسلام أن يتأسس على جوانية المؤمن •

ويتساءل المفكرون المسلمون عما اذا كان الاســـلام يتفق مع الثقافة العلمية والتكنولوجية من غير أن يتجاوز حدود العقيدة • وهنا يجدر بنـــا التنويه بفقرة من كتاب محمد على يوسف بعنوان « الفجوة المزعومة بين العلم والدين » حيث نقرر أن المسيحية متناقضة مع الثقافة العلمية • يقول : « ولكن المسألة مختلفة تماما بالنسبة الى الأشرق الأوسط الاسلامى • فليس ثمة صراع أو فجوة بين الاسلام والعلم • وهذا هو السبب الذى من أجله نلاحظ اهتماما فى الشرق الأوسط بمحاولة التغلب على وهم أن ثمة فجوة بين العلم والدين ••• ان الدين من الله ، وقال الله انه هو الحق ، والحق يخلو من التناقض • ولهذا ليس ثمة تناقض بين الدين والحق لأن العلم يتأسس فى طبيعة الأشياء على الحـــق »(٣١) • وهذه الفقرة تدلل على خصائص العقيدة •

وثمة فيلسوف عربى علمانى هو صادق جلال العظم • حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة ييل ويدرس فى جامعة دمشق • ألف فى عام ١٩٦٩ كتابا بعنوان « نقد الفكر الدينى » جاء فيه أنه لا فائدة من الجـدل حول ما اذا كان هذا الجزء من التعلم الاسلامى يتفق مع هذا الجزء من العلم على نحو ما يفعل الكتاب المسلمون ، فالفجوة أعمق مما نتصور على حد قول العظم • « ان المسألة برمتها تدور على المنهج المستخدم فى الوصول الى المكتشفات ••• ومن هذه الزاوية فثمة تناقض أساسى بين الاسلام والعلم ، لأن الاسلام ، مثله مثل أى دين ، يتصـــور أن المنهج القويم هو أن نتناول نصوصا دينية منزلة أو نتناول كتـــابات العلماء الذين درســـــوا هذه النصوص وشرحوها ، على أنها مصـــدر الحقيقة ••• ومما لا شك فيه أن المنهج العلمى متناقض تماما مع هذا المنهج الدينى الدوجماطيقى الذى يستند الى تحقيق النصوص »(٣٢) • ويرى العظم أن محاولات المفكرين المسلمين التوفيق بين الاسلام والثقافة العلمية ستظل محصورة فى اطـــار العقيدة الدينية المستندة الى المنهج المذكور آنفا •

والعظم من أسرة مسلمة مشهورة فى دمشق • ونقده للاسلام محصور فى دائرة أن الثقافة العلمية الحديثة أساسها عقلانى وبالتالى فهى متناقضة مع الاسلام • ولكنه يتصور أنه من المهم التفرقة بين الدينى من حيث هو مضمون ثقافة معينة والوعى الدينى من حيث هو شكل للجوانية • « وهذا

الوعى الدينى ، فى الشرق الأوسط الاسلامى ، متجسد فى صور نقية تقليدية للعقيدة ، وممارسات دينية متحجرة ، وينبغى لهذا الوعى الدينى أن يتحرر من هذه القيود ويشق طريقـــا ملائما لظروف حضارة القـــرن العشرين ومتطلباتها »(٣٣) • وقد حوكم العظم اثر نشره هذا الكتاب(٣٤) • ولكنه أعيد الى الجامعة ليلقى محاضراته • وأفرج عن الكتاب بعد مصادرته وأعيد طبعه عدة مرات •

وثمة مصير مماثل لمصير العظم قد واجه فقيه أزهرى مصرى كان قد نشر كتابا فى عام ١٩٢٥ فى القاهرة بعنوان «الاسلام وأصول الحكم»(٣٥) • استعان فيه بنصوص اسلامية للتدليل على أن الاسلام دين لا ينشغل بشكل الحكم وانما بالحياة الجوانية • واثر نشر هذا الكتاب فقد صاحبه الشيخ على عبد الرازق وظيفته ولكنه أعيد اليها مرة أخرى • ولكن هذا الكتاب له دلالة فى يومنا هذا فى ضوء الجدل الدائر حول العلمانية ، ذلك أنه يجيب عن التساؤل عما اذا كان فى امكان الاسلام أن يطرح نظاما للحكم فى هذا العصر • المشكلة اذن هى فى كيفية تمثل الشرق الأوسط الاسلامى للثقافة التكنولوجية العلمية العقلانية من غير استبعاد للاسلام من حيث هو صورة للوعى الدينى • ومن هذه الزاوية وفى هذا الموقف الذى يلزمنا بالأخذ بالعلمانية فان تفسير الشيخ على عبد الرازق الذى يدور على أن الاسلام ليس شكلا لنظام الحكم وانما مجرد وعى دينى يبدو أنه يقدم حلا مقبولا •

ان التاريخ الاسلامى سياسى ودينى • وكان الشيخ على عبد الرازق يفرق ، فى محاضراته التى كان يلقيها فى الجامعة الأزهرية ، والتى كانت تميزه من التحديثيين المسلمين الآخرين ، بين السياسى والدينى فى التاريخ الاسلامى • فهو يرى أن المسلمين العرب قد أسسوا امبراطورية اســلامية قوية أثنـــاء تبشيرهم بالاسلام ، ولكنه يلح على أن هذه الامبراطورية كانت امبراطورية عربية • وقد تصرف العرب فى هذه الامبراطورية « كحكام وغزاة » وليس كمسلمين • « وهذه الدولة الجديدة التى أسسها العـــرب وحكموها بالأسلوب العربى هى دولة عربية • والاسلام ، كما أعرفه ، هو دين البشرية • فلا هو عربى ولا هو أجنبى »(٣٦) •

ونخلص مما تقدم الى أن العصر الحديث يستند الى ثقافة تكنولوجية

علمية عقلانية · والشعوب الغربية متقدمة لأنها حائزة لهذه الثقافة فى حين أن الشعوب الاسلامية متخلفة لأنها غير متمثلة لهذه الثقافة · وقد مرت المسيحية الغربية باصلاح دينى افضى الى فصل المقدس عن السـياسى · والأفغانى هو أول مفكر اسلامى بل أعظم المفكرين الاسلاميين فى العصر الحديث يبدى أسفه لخلو التاريخ الاسلامى من لوثر ، بل كان يعتقد أنه هو نفسه فى امكانه أن يؤدى هذا الدور · وقد تجاهل المسلمون هـذا الرأى للأفغانى · ولكن الاسلام ، اليوم ، لايزال فى حاجة الى الاصلاح ·

ومع بزوغ الاصلاح الدينى قد تأتى العلمانية · بيد أن هذا يستلزم نمو ثقافة تستند الى التصنيع المستند الى العلم والتكنولوجيـا · وكما كانت العلمانية ، فى أوربا ، لا تعنى نهاية المسيحية كذلك العلمانية ، فى الشرق الأوسط ، لن تقلل من مكانة الاسلام · وكل ماهنالك أن الاسلام لن يكون مسيسا بل جزءا من النظام الاجتماعى وقابعا فى جوانية المؤمن · والصوفية الاسلامية من حيث هى قمة الحضارة الاسلامية قد عارضت سوء استخدام الدين كمبرر للسلطة الحاكمة ، وقدمت عناصر أساسية لمسار العلمانية فى الشرق الأوسط · يقول لومان « ان العلمانية تعنى الدلالة الاجتماعية والبنيوية لانحصار القرار الدينى فى ذاتية الانسان »(٣٧) ·

اشـــارات

1. Detlev H. Khalid, "Muslim and the purport of Secularism", in : Islam and the Modern Age, vol. 5 (1974), no. 2, pp. 28-40 p. 36.

2. See Nekki R. Keddie (ed.) Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley-Los Angeles : University of California Press, 1972), especially part I : "The Ulama", p. 17 ff. See also the case study of Arnold H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915. Social Structure and Response to Ideological Currents (Leiden : E. J. Brill, 1978), especially pp. 25 ff.

3. Niklas Luhmann, Funkion der Religion (Frankfurt/M : Suhrkamp, 1977), p. 227.

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٢٧ .
(٥) نفس المرجع ، ص ٢٢٩ .
(٦) نفس المرجع ، ص ٢٥٥ .

7. George Balandier, Politische Anthropologie (München : Nymphenburger, 1972), p. 122.

8. S. N. Eisenstadt, Tradition, Wandel und Modernität (Frankfurt/M. : Suhrkamp, 1979), p. 206.

9. Ibid., p. 208 f.

10. Ibid., p. 221; on Eisenstadt see also my review article : "Unterentwicklung als kulturelle Traditionalität ? Eisenstadts Beitrag zur markrosoziologischen Forschung", in : Soziologische Revue, vol. 3 (1980), no. 1.

11. Bruce M. Borthwick, "Religion and Politics in Israel and Egypt", in : The Middle East Journal, vol. 33 (1979), no. 2, pp. 145-163, here p. 154 f.

12. See Donald E. Smith, Religion and Political Development (Boston : Little, Brown, 1970).

13. Khalid, op. cit., p. 37.

14. Ibid., p. 31.

15. Johan Galtung, "Eine strukturelle Theorie des Imperialismus", in : Dieter Senghaas (ed.), Imperialismus und strukturelle Gewalt (Frankfurt/M. : Suhrkamp, 1978), p. 29 ff.,

(١٦) طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط ، دمشق ، دار دمشق ، ص ٤٠٦ .

17. Ibid., p. 409.

18. On Sufi-Islam see William Stoddard, Sufism. The Mystical Doctrines and Method of Islam (Wellingborough, Northamptonshire : Thorsons Publishers, 1976).

19. Tizini, op. cit., p. 410.

20. Gustav von Grunebaum, Studien zum Kulturbid und Selbstverständnis des Islam (Zürich-Stuttgart ; Artemis-Verlag, 1969), p. 119.

21. Sigmund Feud, "Die Zukunft einer Illusion" (1972), in : Gesamelte Werke Vol. XIV (Frankfurt/M. : Fischer-Verlag), p. 323 ff., here p. 360.

22. Sigmund Freud, "Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1939), in : Gesamelte Werke, Vol. XVI (Frankfurt/M. Fischer Verlag), pp. 101-246, here p. 199.

23. Freud, "Die Zukunft einer Illusion", op. cit., 365.

(٢٤) جمال الدين الأفغاني ، الأعمال الكاملة ، نشر محمد عمارة ، القاهرة ، دار الكتاب العربي ١٩٦٨ ، ص ٣٢٨ .

25. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age (London: Oxford Uniersity Press, 1962), p. 122.

26. al-Afghani, op. cit., p. 328.

(٢٧) شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم (بيروت ، مكتبة الحياة ١٩٦٥) ، ص ١٧٦ .

28. Luhmann, op. cit., p. 87.

29. On Islamic Shari'a see the reprinted standard works of N.J. Coulson, A History of Islamic Law (Edimburgh : Edinburgh University Press, 1971) and of Joseph Schacht, Introduction Law (London : Oxford at the Clarendon Press, 1979).

30. See footnote 18.

(٣١) محمد على يوسف ، الفجوة بين الدين والعلم ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٦ .

(٣٢) صادق جلال العظم ، نقد الفكر الدينى ، بروت ، دار الطليعة ١٩٦٩ ، ص ٢٢

33. Ibid., p. 78.

34. On al-Azm Affairs see Stefan Wild, "Sadiq al-Azm's Book 'Critique of Religious Thought' ", in : Vème Congrès International d'Arabisants et Islamisants. Acts. Correspondence d'Orient, No. 11.

(٣٥) على عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، بيروت ، مكتبة الحياة ، ١٩٦٦

36. On Abdelraziq/see B. Tibi, Nationalismus in der Dritten Welt am arabschen Beispiel (Frankfurt/M. : Europäische Verlangsanstalt, 1971), p. 159 ff.

37. Luhmann, op. ct., p. 232.

to Islamic Law (London : Oxford at the Clarendon Press, 1979).

30. See footnote 18.

(٣١) محمد على يوسف ، الفجـــوة بين الدين والعـــلم ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٦ .

(٣٢) صادق جلال العظم ، نقد الفكر الدينى ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٦٩ ، ص ٢٢ .

(٣٣) نفس المصدر ، ٧٨ .

34. On al-Azm Affairs see Stefan Wild, "Sadiq Al-Azm's Book "Ctrique of Religious Thought' ", in Vème Congrès International d'Arabisants et Islamisants. Acts. Correspondence d'Orient, No. 11.

(٣٥) على عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، بيروت ، مكتبة الحياة ، ١٩٦٦ .

36. On Abdelraziq/see B. Tibi, Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel (Frankfurt/M : Europäiche Verlangsanstalt, 1971), p. 159 ff.

37. Luhmann, op. cit., p. 232.

علمانية أم عودة الى المقدس

روبرتو شبريانى (ايطاليا)

يتناول هذا البحث العلمانية والاحياء الدينى فى الستينيات والسبعينيات مع الاهتمام بالمشاكل المنهجية أو النظرية ، ومناقشة امكان التحقق التجريبى من أجل تقديم تفسيرات ٠

لقد امتدت البحوث السوسيولوجية الى الظواهر الدينية ، ولكن يبدو أننا لم نعثر على أى تحقيق سواء النظريات الخاصة بالعلمانية ، أو التنبؤ بعودة المقدس ٠

ويبدو أننا قد فوجئنا لماكنا نتوقعه من نتيجة هـــذا التحليل للنظريات والأبحاث عن أفول المقدس واحيـــائه ، خاصة واننا لم نعرف التصورات المستخدمة لمناقشتها لدى مختلف الباحثين ٠ بيد أن التعريفات المطروحة مقدما لا تنطبق على جميع المواقف التى سنعرض لها ٠ والأفضل هو التناول العينى للمشاكل الخاصة بالعلمانية و « عودة المقدس » ابتداء من الفرض الذى كان تحققه معروفا ومتوقعا ٠ وقد كان المسار طويلا(١) ٠

علم الاجتماع والعلمانية :

ينبغى التذكير بان بفوتس ، على الارجح ، هو أول من تكلم ، من بين علماء الاجتماع ، عن سوسيولوجيا العلمانية فى عام ١٩٥٥ ٠ ولكنه تكلم عن مؤسسات الأشكال الدينية وعلمانيتها عبر مسار اجتماعى عام (٢) ،

1) R. Cipriani, Metropoli e secolorizzazione, **La Critica Sociologica**, 20, 1971-72, pp. 174-179; et 21, 1972, pp. 76-97.

وقد تحدثت بألفاظ مثيرة عن « العلمانية كاحياء دينى » ٠

2) Cf. H.W. Pfautz, "The Sociology of Secularization : religious groups" **American Journal of Sociology**, LXI, 1955-56, p. 128.

سيما وأنه قد حلل حالة خاصة وهى تطور جمعية « العلم المسيحى » متتبعا تاريخ هذه الجمعية حتى نهاية القرن الماضى ٠

ونحن هنا بازاء رحلة تاريخية وليس بازاء نظرية سوسيولوجية تطبق على الوضع الراهن ٠ ولم يتعرض بوفتس لمسألة العلمانية بعد هذا البحث الذي أجراه عن « العلم المسيحي » ٠ وقد أفاد ول هربرج من بحث بوفتس في تناول لسقوط المعتقدات والممارسات الدينية(٣) ٠ وقد انشغل ملتون ينجر بالتعددية والعلمانية(٤) ، وكان يناقش هذه المسألة مع شارل جلوك ٠ وفى نيويورك كان سيوارد سلزبرى يشرف على بحث أجرى على ١٦٧٥ طالبا جامعيا للتحقق من مستوى العلمانية الذى كان يخيم على القيم « المقدسة » للاسرة (٥) ٠ وينبغى كذلك اضافة مساهمات تالكوت بارسونز وروبرت بللا عن « التطور الدينى »(٧) ٠ ويعتبر مرجعا كلاسيكيا ٠ ونحن هنا لم ننوه الا بأهم الأبحاث ٠ ولكن ماهو السبب الذى أدى الى نشأة سوسيولوجيا العلمانية فى هذه اللحظة بالذات ؟ لماذا فى الستينيات ؟ ثم لماذا لم تحظ تفسيرات بيكر فى عام ١٩٣٢(٨) ، عندما تناول العلمانية كواقعة سوسيولوجية هامة ، بالمتابعة ، بل ان نظرية بيكر لم تتناول على نطاق واسع الا بعد مرور ثلاثين عاما ٠ وليست مصادفة أن الفضل فى ابراز نظرية بيكر

---

3) Cf. W. Herberg, "Religion in a Secularized Society". **Review of Religious Research,** Spring, 1962.
4) Cf. J. Milton Yinger, "Pluralism, religion and secularism". **Journal for the Scientific Study of Religion,** Spring, 1967.
5) Cf. W. Seward Salisbury, "Religion and Secularization", **Social Forces,** 36, 1958, pp. 197-205.
6) Cf. T. Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society", dans E.A. Tiryakian, **Sociological Theory, Values and Sociocultural Change,** Free Press of Glencoe, New York, 1963, pp. 33-70; **Societies : Evolutionary and Comparative Perspectives,** Englewood Cliffs, New York, 1966.
7) Cf. R.N. Bellah, "Religious Evolution", **American Sociological Review,** 3, 1964, pp. 358-374.
8) Cf. H. Becker, "Process of Secularization", **Sociological Review,** 24, 1932, pp. 136-154 et 266-286.

مردود الى هرمان لوب(٩) ، الذى أسهم مع لاهوتيى العلمانية وموت الله فى اذاعة مصطلح العلمانية فى أوربا وعلى الأخص فى ألمانيا حيث تم الاعداد لسوسيولوجيا العلمانية بفضل علم اللاهوت والفلسفة . وليست مصادفة كذلك أن يطور كل من بيرجر ولوكمان معنى العلمانية الى حده الأقصى فى مؤلفاتهما التى ترجمت الى عدة لغات . وهما من علماء الاجتماع وأصلهما أوربى ولكنهما يعملان فى أمريكا (حيث نشر كوكس كتابه الواسع الانتشار وأعنى به المدينة العلمانية فى عام ١٩٦٥)(١١) .

ومن هنا يمكن القول بأن مشكلة العلمانية هى مشكلة أساسية فى المجتمع الغربى المعاصر . والمعنى السوسيولوجى لظاهرة العلمانية فى تغير متصل . وتناول العلماء لهذه الظاهرة متغير كذلك . وهذا ماحدث لأكوافيفا(١٢) ثم مارتن(١٣) . فقد كان الأول ، فى البداية ، مدافعا عن نظرية أفول المقدس ولكنه فيما بعد تشكك فى أجزاء من تفسيره . أما الثانى فقد كان رافضا لاستخدام لفظ « علمانية » ، ولكنه حديثا انخرط فى بحث عن العلمانية مستندا الى معطيات سوسيولوجية . وأسهم كل منهما فى الجدل الذى دار فى الستينيات . وفى خريف ١٩٦٩ كان الوقت مناسبا للبقاء فى روما للاحتفال ، علميا وبشكل سافر ، بتصاعد ظاهرة العلمانية ، من زاوية اللاايمان ، وقد ضم هذا اللقاء : بيرجر وكوكس ، لوكمان

---

9) Cf. H. Lübbe, **Säkularisierung**, Alber, Freiburg-München, 1965.

10) Cf. H. Cox, **The Secular City**, MacMillan, New York, 1965.

11) Voir P.L. Berger, Th. Luckmann, "Secularization and Pluralism", **Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, 2**, 1966, pp. 73-86; P.L. Berger, **The Sacred Canopy**, Doubleday, Garden City, 1967 ; **A Rumor of Angels**, The Penguin Press, London, 1969; Th. Luckmann, **The Invisible Religion**, MacMillan, New York, 1963.

12) Cf. S.S. Acquaviva, **L'eclissi del sacro nella civiltà industriale**, Comunità, Milano, 1961 (voir les développements dans les éditions suivantes).

13) Cf. D. Martin, **The Religious and the Secular**, Routledge and Kegan, London, 1969. Le point d'arrivée de l'auteur est maintenant dans **A General Theory of Secularization**, Blackwell, Oxford, 1978.

وبارسونز ، ولسن ومارتن ، اكوافيفا وجروملى ، باللا وجلوك ، دى لوباك وهوتارت ، مارلى ومارتى ، أوديا وبين · وكانوا مدافعين عن العلمانية · ولم يكن أحد يفكر ، فى ذلك الوقت ، فى احياء المقدس · ولكن بريان ولسن هو الوحيد الذى أشار الى امكان بزوغ ديانات جديدة لأن « البشر يطلبون أيضا ، حتى مع تباين الظروف والملابسات فى الماضى ، مسكنات سيكلوجية ، وتخيلات ، ومشاعر ، وخيرات فائقة للطبيعة ، وعطايا خاصة »(١٤) · وبعد بضعة سنوات تحققت رؤية ولسن الخاصة بديانات جديدة ثم احياء دينى ، ولكن نتائج هذه الرؤية كانت أبعد مايكون عن مقاصد أستاذ الاجتماع بجامعة أكسفورد ، بريان ولسن ·

احياء الدين والمقدس :

فى العدد الأول من مجلة دولية **كونسيليوم** فى عام ١٩٧٣ ثمة اشارة الى رسوخ الدين (أنظر مقالات : أندرو جريلى أول رجل دين يدرس علم الاجتماع فى جامعة شيكاغو ، واللاهوتى جريجورى بوم) · وفى نفس العدد مقال لمارتن مارتى من مؤرخى الكنيسة وشارك فى لقاء روما ببحث عن « حضور بحث صوفى » تبنى فيه نبوءة سوروكين بقدوم « مرحلة دينية »· وقد كان التفات مارتى الى مستقبل الدين واردا فى لقاء روما عن اللاايمان حيث قال ان الناس أصبحوا أكثر برجماتيا من جهة ، ولكنهم من جهة أخرى « أصبحوا أكثر حمية وحساسية تجاه الدين »(١٥) ·

ومن هذه الزاوية فان أمنية هؤلاء المحللين للظاهرة الدينية قد تحققت ؛ اذ يمكن الحديث عن عودة المقدس بعد انتهاء الدين · ففى ايطاليا صدرت مؤلفات كلها تقريبا نظرية عن العلمانية من حيث هى نقلة لوظيفة الدين(١٦) ،

---

14) B. Wilson "La non credenza come oggetto di ricerca", dans R. Caporale, A Grumelli, **Religione e eteismo nelle società seccolarizzate,** Mulino, Bologna, 1972, p. 373.
15) Ibid., p. 173.
16) Cf. E. Rosanna, **Secolarizzazione e transfunzionalizzazione della religione ?** Pas Verlag, Zürich, 1973.

كما نشرت تعليقات نقدية ولكنها أيضا نظرية عن ظاهرة العلمانية(١٧) ·

وقد تناولت الندوة الدولية الثانية فى فيينا عام ١٩٧٥ مسألة التلاحم بين العلمانية والاحياء الدينى · ولكن هذه الندوة لم تكن عن اللاايمان وانما عن الايمان : فلم يعد لفظ العلمانية من الألفاظ المتداولة ؛ ولهذا أصبح من الضرورى الحديث عن معنى دينى جديد ، وعن نماذج دينية جديدة ، وعن الحمية للمقدس ، وعن التطورات الدينية فى مختلف البلدان ؛ وقد دارت معظم المنشورات تقريبا على هذه النظريات · وكان اليو روجيرو محقا فى تعريف ندوة فيينا بأنها اللحظة التى اكتشف فيها علماء الاجتماع « أزمة العلمانية »(١٨) · وابتداء من الأفكار التى طرحت فى ندوة فيينا(١٩) اتجهت أبحاث سوسيولوجيا الدين الى مرحلة جديدة فى انتقاء الظواهر المطلوب فحصها · وقد بدأت ارهاصات هذه المرحلة فى كتاب بيتر برجر بعنوان « اشاعة الملائكة » حيث تساءل عما اذا كان فعلا قد مات الله وانتهى الى امكان حدوث اكتشاف جديد للفائق للطبيعة(٢٠) ·

ومن هذه الزاوية أصبحت صحوة المقدس نقطة هـــامة فى الواقع المعاصر · وليس فى الامكان اقتناص البعد الاجتماعى لهذه الظاهرة ذات البناء الاجتماعى اذا اقتصرنا على المناقشات الأكاديمية ، ففى مجال الوقائع الدينية يمكن بيان أن مصالح الباحثين تتجاوز الأهمية الواقعية لموضوعات الأبحاث ، اذ هم يرغبون فى أن تكون المشكلة الحقيقية هى العلمانية أو عودة المقدس ، وأن يدور الفحص على معطيات سقوط الدينى أو احيائه · وليس من المهم أن يكون الباحث واعيا أو غير واع لما يريده ، ولكن هذا الذى يريده يثير بالضرورة ردود فعل ونتائج تتجاوز المتخصصين · ومن هنا ينبغى التنويه بالدور الفعال لعملية الاختيار لاحدى جوانب القضية ·

17) Cf. E. Roggero, **Sociologia e secolarizzazione**, Giappichelli, Torino, 1973.
18) E. Roggero, La secolarizzazione controverso, Angeli, Milano, 1979, p. 86.
19) Cf. R. Caporale (et alii), **Vecchi e nuovi dei**, Valentino, Torino, 1976.
20) Cf. P.L. Berger, **A Rumor of Angels**, Doubleday, Garden City, N.Y., 1969.

سوسيولوجيا الظاهرة الدينية بين النظرية والبحث الامبريقى :

وثمة مغامرة فى كل ماقيل آنفا فى الحد من امكانات التحليل ودوران البحث على مسائل مطروحة من قبل كبار المفكرين وَذلك بدلا من تطعيم النظرية العامة للظاهرة الدينية بمعطيات متنوعة نحْصل عليها من بحوث بكل ماتنطوى عليه ، أىببحوثمحددةتماما دون أن نتجاوزها الىتعميم مالايمكن تعميمه الا بخدعة وامكان اعتباره من بين نظريات عديدة عن العلمانية ومطروحة على ساحة الأمس الثقافية ، **وعن عودة المقدس فى الوقت الراهن** ٠

ونحن نلاحظ كذلك أن ثمة تنويها ، فى شتى الصور ، **بواقعة خاصة** هى موضوع لقاءات دولية وصراعات جدلية بل هى المحرك الحقيقى لكل ذلك ٠ انه موضوع واحد ليس غير (علمانية أو عودة المقدس) هو الذى يهب الحيوية للمناقشات ٠ ويمكن التدليل ، ابتداء من الستينيات ، على ضرورة فحص الألفاظ المرتبطة بالعلمانية ٠

والواقع أن تاريخ مفهوم العلمانية فى دلالته المعقدة يسمح بتجاوزه ٠ فقد استمر هذا التاريخ عبر النظرية القائلة برسوخ الدين ، بمعنى أن الصحوة الدينية هى الخطوة الطبيعية بعد أفول الدين ٠ ولهذا فان خطاب العلمانية ينبع من مستقبل الدين ، وليس ثمة أمل فى استمراريتها ؛ فقد روج برجـر للعلمانية ، ولكنه الآن يروج لـ « دخول » الله فى العالم ٠ وعلى الضد منه بريان ولسن ٠ فهو يشجب تفسير برجر ، ذلك أنه يعتقد أن العلمانية تتجه الى العقلنة التامة للحياة حتى مع ظهور صور دينية جديدة ، اذ أن هذه الصور ليس فى مقدورها اختراق العلمانية ٠ والنتيجة التى ينتهى اليها حاسمة : « ان الأديان فى طريقها الى الزوال ٠ ومن البين ، فى العصر الحديث ، أنه ليس ثمة أمل فى أى مولد لها »(٢١) ٠ والعبادات الجـديدة

---

21) B. Wilson, **Contemporary Transformation of Religion,** Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 16. Daniel Bell **("The Return of the Sacred ?"** أنظر كذلك British Journal of Sociology, 4, 1977) dans le Journal for the Scientific Study of Religion, 3, 1979 : **"The Return of the Sacred"**.

أهميتها ضئيلة فى المجتمعات المعاصرة ، وهى مرتبطة بالتغير الاجتماعى . وتتراكب منابع العلمانية والعبادات الجديدة : انحلال الجماعة ، وتزايد الحراك الاجتماعى ، وعلاقات الأدوار لاشخصية »(٢٢) . ويمكن تمثل هذه الفكرة بجدية . فنتجاهل مسألة رسوخ الدين ، ونقبل فكرة أن الاحياء الدينى مضللة ، ونتبنى افتراض انحلال الدين . ولكن اذا فعلنا كل ذلك فهل ثمة معطيات كافية تضمن لنا التحقق من صحة فرض ولسن ؟ ان ولسن يعلم تماما أن « الاحصاء يكشف عن عمليات اجتماعية ولكنه لا يفسر لنا أسباب التغير المعاصر »(٢٣) ويبدو ، للأسف ، أن سوسيولوجيى العلمانية والاحياء الدينى ينتمون الى المقولات التالية :

١ ـ منظرون من غير أبحاث امبريقية (برجر ولوكمان) .

٢ ـ متخصصون يستعينون بالتنـــاول النظرى والامبريقى ولكنهم يؤسسونه على معطيات متباينة تماما (اكوافيفا فى عام ١٩٦١ وولسن فى عام ١٩٧٦ ومارتن فى عام ١٩٧٨) .

٣ ـ باحثون يحصرون التحقق من النظرية فى مضامين غير محددة (أكوافيفا وجويزاردى(٢٤) فى عام ١٩٧٣ وشبريانى(٢٥) فى عام ١٩٧٨ وفزاللو (٢٦) فى عام ١٩٧٩) .

٤ ـ مؤلفون يفتحون مســـــارات جـــــديدة (فرارتى ودى لوتيس وماتشيوتى وكاتتشى فى عام ١٩٧٩) : ليس ثمة أزمة فى المقدس لأن المنظور الدينى للمقدس لا يستنفد المقدس من حيث هو مقدس (٢٧) .

---

(٢٢) نفس المرجع ، ص ٩٩ .

(٢٣) نفس المرجع ، ص ٢٧ .

24) Cf. S.S. Acquaviva, G. Guizzardi, "Essay on a model aimed at an empirical verification of new religious attitudes". **Actes de la 12ème C.I.S.R.**, C.I.S.R., Lille, 1973, pp. 487-499.

25) (Cf. R. Cipriani, **Dalla teoria alla verifica; indagine sui valori in mutamento**, La Goliardica, Roma, 1978.

26) Cf. M. Vassallo, **From Lordship to Stewardship, Religion and Social Change in Malta**, Mouton, Den Haag, 1979.

27) Cf. F. Ferrarotti, G. De Lutiis, M.I. Mecioti, L. Catucci, **Forme del sacro in un'epoca di crisi**, Liguori, Napoli, 1978, p. 29.

وقد كان هذا المازق أمام المشاركين فى ندوة روما التى انعقدت منذ اثنتى عشر عاما • وقد قدموا ، فى هذه الندوة ، اقتراحا باجراء بحث وبرنامج دولى لازالة الصعوبات الخاصة بالتصورات والمقاييس(٢٨) • وقد اختتم جلوك تقـــريره بقوله أن مشروع بحثه يوتوبيـــا ، وكانت استجابة ولسن(٢٩) نقدية ومليئة بالأمل •

ومن المحال معرفة النتائج التى انتهى اليها هذا البحث • وفى الامكان انتظار تأكيد جديد للعلمانية على أنهـــا أسطورة اجتماعية على حد تعبير جلاسنر(٣٠) ، وتعميمات تستند الى معطيات امبريقية محدودة للغاية(٣١) •

وهذا بالضبط هو حال نظرية التغير الاجتماعى المرتبطة دائما بنظرية العلمانيةكما يلاحظ ذلك لوكمان(٣٢) •ثم أن مؤلف كتاب « الدين الخفى» يرى أن نظريات العلمانية هى تبسيط ايديولوجى للنظريات الاجتماعية الكلاسيكية• وهذا ينطبق على أبحاث امبريقية تدلل بالمصادفة على نظريات سوسيولوجية عامة • ان تخطيط لوكمان(٣٣) يستخلص نظريات برجر ومارتن وولسن من فيبر ، ولكنه فى الأغلب لا يتذكر أنه كان رفيقـــا لبرجر مع مجموعة من « العلمانيين » ، أو أن المسالة ، فى الأغلب ، مسالة تواضع •

ويبدو أن كلا من لوكمان وجلاسنر محق عندما يتحدث عن « أسطورية » العلمانية(٣٤)، أما اللوم الذىيوجهه الى مارتن فهو موجه اليهكذلك (٣٥) •

---

28) Cf. C. Glock, "La studio delle non credenze : orientamenti per la ricerca", dans R. Caporale, A. Grumelli, **op. cit.** pp. 129-159.

(٢٩) نفس المرجع ، ص ١٧٧ ـ ١٨٩ •

30) P.E. Glasner, The sociology of secularisation. A critique of a concept, Routledge and Kegan, London, 1977, p. 5-10.

31) **Ibid.**, p. 64 et p. 99.

32) T. Luckman, "Theories of Religion and Social Change", The Annual Review of the Social Science of Religion, 1977, (8), pp. 1-28.

(٣٣) نفس المرجع ، ص ١٩ ، ٢٠ •

(٣٤) نفس المرجع ، ص ١٧ •

(٣٥) نفس المرجع ، ص ٢٢ ، ملحوظة : ينوه لوكمان بأن مارتن اختتم أحد الفصول قائلا بأنه ينبغى حذف لفظ العلمانية ، وفى الفصل التالى تكلم عن نوعين من العلمانية •

تطبيق النظريات على العلمانية : حالة الاسلام :

ان مارتن الذى اقترح فى عام ١٩٦٩ حذف لفظ علمانية هو نفسه الذى ناقض نفسه عندما استخدم هذا اللفظ لدراسة نقدية امبريقية لظاهرة العلمانية من أجل تفسير أعمال الآخرين(٣٦) • ويتحدث مارتن ، فى هذه الحالة ، عن « نظرية امبريقية » تتجاوز فروضا شرطية من غير نتائج محققة ، أما نقد تمارو نوربيوشى(٣٧) للدراسات عن العلمانية فانه لا ينطبق على مارتن ، لأن نتائج بحثه غير محددة بمقدمات تقـــويمية • وأغلب الظن أن تمارو يفاجئك بقوله بعدم ذيوع العلمانية التى هى فى نظر مارتن ذات أصل مسيحى وغربى(٣٨) • ولهذا يصبح من العسير الحديث عن امكان انتشار العلمانية فى أكثر من ثقافة • وهذا ماتحقق منه جيرتس فى العالم الاسلامى وعلى الأخص فى المغرب ، وأعنى به رسوخ نموذج الثقافة الدينية القديم والذى عجز عن تدميره الاستعمار والاقتصاد الغربى • وهذه الخاصية الأصيلة ، فى حدها الأقصى ، مضطرة الى التكيف عبر بنية المنظومة الرمزية ، ولكن فى امكانها التراجع الى أصلها فى خضم العملية السياسية(٤١) ، حتى لو كان التناقض عنيفا بين العلمانية والأصولية • وفى خضم هذا الصراع يمكن ملاحظة صـــلابة النموذج الدينى المركزى بفعل الضغط من حركتين متضادتين(٤١) • فالعلمانية لا تفضى الى ايثار الميل الى الشك الدينى ولكن بالأحرى الى اتجـــاه دينى استنادا الى التفرقة المقترحة من جيرتس •

36) Cf. D. Martin, **A General Theory of Secularization,** op. cit., p. 12.
37) Cf. N. Tamaru, "The Problem of Secularization. A preliminary Analysis", **Japanese Journal of Religious Studies, 1-2,** 1979, p. 103.
38) **Ibid.,** p. 108.
39) D. Martin, **op. cit.,** p. 2 (cité par Tamaru aussi).
40) Cf. T. Abun-Nasr, "The Salafiyya Movement in Morocco : the religious bases of the Moroccan Nationalist Movement", **St. Antony's Papers,** 16, 1963, pp. 90-105.
41) Cf. C. Geertz, **Islam observed, Religious development in Morocco and Indonesia,** Yale University Press, New Haven, 1968; éd. it., **Islam, Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia,** Morcelliana, Brescia, 1973.

فالأصولية وليست العلمانية هى الخطر الجاثم على التكامل الدينى · والبطل الملهم هو الذى ينقذ التراث ، و « يجسده » فى أفعال واقعية · وفى الامكان الحـــديث عن « سكينة » دينية كانت قد اهتزت ، ومع ذلك فان الرموز والطقوس مازالت قائمة ؛ ولكن من العسير توظيفها ، لأن هذا التوظيف يستند الى علمانية الفكر وأيديولوجية الدين(٤٢) · وقد كانت هذه العملية غامضة الى حد ما ولكنها استمرت · ولم تعد المعتقدات الدينية هى التفسيرات الوحيدة للواقع · ولكن التصورات الدينية الأساسية كانت محصنة تماما ، أما العلمانية فقد أحدثت تاثيرا فى الحياة اليومية(٤٣) · وكان الانفصال بين صور الحياة الدينية والحياة الواقعية للبشر شبيها ، الى حد بعيد ، بحالات الشيزوفرينيا(٤٤) ·

ان مسالة علمانية الاسلام ليست ميسورة التناول خاصة اذا لم يكن الانسان حاصلا على معرفة جيدة باوضاع العالم العربى · فمن الممكن الافتراض بأن الثراء الاقتصادى والثقافى يضعف الايمان الدينى على نحو ماحدث فى أوربا · بيد أن المبادىء الاســـلامية مرنة ومرتبطة بالظروف الاقتصادية والثقافية · العلمانية اذن تستند الى تحديث البلدان الاسلامية وتطورها(٤٥) · وتصبح الرسالة الدينية مرفوضة من الطبقة الســـياسية الحاكمة وكذلك من الغرب الذى يقف عائقا أمام الحرية الاقتصادية والثقافية للعالم العربى على حد تعبير محمد أركون(٤٦) · ولكن هذا لا يعنى أن ليس ثمة علمانية ؛ بل على الضد من ذلك فثمة اتجاه واضح فى الاسلام مرتبط بقيم العلمانية والتحديث المتجذرين فى ثقافتين : الاسلامية والغربية · وثمة اتجاه آخر مرتبط فقط بالثقافة الاسلامية ولكنه اتجاه هزيل ، ويتحكم فى الغالبية العظمى من السكان لأنها عاجزة عن فهم المشكلات على حد تعبير محمد أركون · ولهذا فان الانسان يفكر لأول وهلة أن المجتمع ليس علمانيا

(٤٢) نفس المرجع ، ص ١٢٦ ·
(٤٣) نفس المرجع ، ص ١٢٩ ·
(٤٤) نفس المرجع ، ص ١٣٩ ·

45) R.N. Bellah, Islamic Tradition and the Problem of Modernization, International Yearbook for the Sociology of Religion, 1970, pp. 65-81.
46) M. Arkon, L. Gardet, L'Islam : hier-demain, Bouchet-Chastel, Paris, 1978.

وليس تحديثيا · واذا كانت العلمانية قد اثرت فى الاسلام فانها علمانية من نوع خاص لأن التقدم الاقتصادى ، فى العالم العربى ، ليس فى مستوى التقدم الأوربى · ولكن البرجوازية العربية قد فقدت الحس الدينى على غرار البرجوازية الغربية · انها علمانية عملية(٤٧) ·

ما الحكمة اذن من عقد اللقاء الثالث (يناير ١٩٨١) لرؤساء الدول الاسلامية فى الطائف ؟(٤٨) ولماذا الطائف بدلا من مكة موطن النبى ؟ وما هى وظيفة الدين فى العالم العربى فى الوقت الراهن ؟

ما الرأى فى التوفيق بين التقـــدم والتراث ؟ ماهى النغمة الحقيقية للتحديث ؟ الم تقلب التكنولوجيا الجديدة القيم الدينية رأسا على عقب ؟ هل فى الامكان الافتراض أن ثمة توازنا غير مستقر بين التقدم والأرثوذكسية الدينية ؟ ماهو دور الشـــباب والمثقفين الذين تشكلوا بالعقلية الأوربية الغربية ؟ واخيرا ماهو المعنى العميق لـ « الحلف الاسلامى » ؟

نهاية الدين او اللادين ؟

ان البحث عن الوظيفة الاجتماعية والثقافية للدين فى بلد ما يلزمنا ، فى البداية ، بعدم الخلط بين هذه المسألة والعلمانية أو الصحوة الدينية · ومن الأفضل اذن أن يلتزم المرء بتفسير علمى سليم للكشف عن الدلالات الأصيلة · ومن أجل ذلك ينبغى تجنب الايديولوجيات المسبقة والكامنة فى النظريات الاجتماعية للدين ·

والحق أن السوسيولوجيين ملتزمون بنظرياتهم · وقد عثر بيتر برجر على امكان احياء الايمان الدينى فى ملتقى الأديان المسيحية والآسيوية · وهو يتحدث عن ضرورة الهرطقة(٤٩) ، أى الاختيار بين الآراء المتباينة فى

47) Cf. M. Arkoun, M. Borrmans, **Islam, Religione e società**, Eri, Torino, 1980, pp. 74-81.
48) Cf. G. Josca, "L'Arabia custode dell'Islam", dans **Corriere della sera**, 19-21, 1981, p. 3.
49) P. Berger, The Heretical Imperative, Anchor Press, Doubleday, Garden City, N.Y., 1979 (1980).

المسائل الدينية : المسيحية واليهودية والاسلامية والبوذية · « ان الموقف الجـديث يفتقر الى اليقين ··· وتصبح الهرطقة ضرورة عند الانســان الحديث »(٥٠) · ان انسان اليوم يقف بين أورشليم (أو مكة) وبنارس · انه من اللازم أن يكون هرطيقا ، واختياره مسكونى · ويأتى يوم يواجـه التحديث أزمة فنكون أمام « احياء جارف للقوى الدينية ··· »(٥١) ·

ليس ثمة نهاية للدين على حد قول السوسيولوجيين منذ بضع سنوات · ان هذه المناقشة تنصب على مستقبل اللادين · انها ثمرة جدل حول العلمانية منذ عشرين عاما(٥٢) وبعده تحدثنا عن نهاية أفول المقدس(٥٣) ·

الحركات الدينية الجديدة :

ان بزوغ الحركات الدينية الجديدة يفضى الى التفكير فى عودة المقدس· ان جماعة الارشاد الروحى فى شمال أمريكا تشتمل على ثلاثة آلاف « جماعة روحية »(٥٤) · وهذه الظاهرة فى أوربا كذلك ·

فمثلا ، فى ايطاليا أجريت دراسات على عديد من الجماعات والحركات التى بفضل دينا، بها أسهمت فى بزوغ الاحياء الدينى · أما أبحاث ماتشيوتى وباسى فقد حددت الأسباب الحقيقية للطقوس والعبادات الجديدة : ان الانسان الحديث فى حاجة الى الأمن ؛ وتبدو حياته وكأنها تسام متواصل ؛ والجواب وارد فى المشاركة فى هذه الجماعات(٥٥) ·

---

(٥٠) نفس المرجع ، ص ٢٥ ·

(٥١) نفس المرجع ، ص ١٧٢ ·

52) Campbell, Toward a Sociology of Irreligion, Macmillan, London, 1971, pp. 7-8.

53) M. Mion, Fine di un'eclissi, lle Di Ci, Lenmann (Torino), 1980.

54) Wuthnow, Experimentation in American Religion, University of California Press Berkeley, 1978, p. 9.

55) Voir M.I. Macioti, **Teoria e tecnica della pace interiore : il caso della Meditazione Transcendentale,** Liguori, Napoli, 1980, E. Pace, "Dynamique affective, choix politiques et rapports

وثمة محاولة لاعتبار كل ذلك على أنه « تدين جديد » ، يعطى معنى لحياة البشر فى قلقهم اليومى ، انهم يشتهون السكينة ومع ذلك فهم يشعرون أن السلام يبزغ من الذى يقلقهم ، أعنى سر المقدس ٠

فاذا كانت الأديان التقليدية ، اليوم ، غير مؤثرة فى الأبنية السياسية والاجتماعية (نظرية العلمانية) فيبدو أن دور الأديان الجديدة هو فى أن تكون مصدرا للقيم ٠ ويرى ولسن أن هذا الدور ضئيل وهامشى وفردى ، وليس له أى تأثير فى تغيير البنية الاجتماعية ٠

خـــاتمة :

هل الميلاد الجديد للدين هو بدايـــة نهايته ؟ أو هل نظرية العلمانية ضرورية لعودة المقدس ؟(٥٧) ٠

اغلب الظن أن المقدس لم يمت على حـــد تعبير أكوافيفا وفراروتى وأرديجو ودى نولا(٥٨) ٠

وأخيرا ينبغى دراسة الصور الجديدة للمقدس فى الشرق والغرب ، فى العالم العربى وأوربا ٠ وأول شرط لهذه الدراسة هو التكامل بين النظرية

=

avec l'institution ecclésiastique dans les mouvements religieux de la société italienne contemporaine", communication à la 15ème C.I.S.R., Venezia, 1979. Voir aussi C. Prandi, **Religione popolare a ripresa del sacro,** Centro Studi Religiosi S. Carlo, Moderna, 1979.

56) Cf. Wilson, "The New Religions; Some Preliminary Considerations", **Japanese Journal of Religious Studies,** 1-2, 1979, pp. 213-215.

57) Cf. G. Guizzardi, **La religione della crisi,** Comunità, Milano, 1979, p. 199. Voir aussi "Rinascita del religioso ?", **IDOC,** 5-6-7, 1979 articles de Nesti, Guizzardi, Prandi et alii).

58) Cf. **Il sacro oggi,** Apocalisse, Milano, 1980.

والتحليل الامبريقى • وكما لاحظنا حتى الآن ، فثمة قضايا نظرية عديدة بدون تحقق وثمة معطيات عديدة من غير أطار نظرى(٥٩) •

علينا أن نغتنم هذه الفرصة « لتطوير الوعى النقـــدى للجمـــاعة السوسيولوجية »(٦٠) ومن هذه الزاوية فاننا نقترح فحص خصائص المقدس لفهم ما اذا كان الناس يرون المقدس على أنه شىء لا بديل عنه •

59) Cf. C. Glock, **op. cit.**, p. 261.

60) D. Martin, The Religious and the Secular, **op. cit.**, p. 69. A ce propos cf. T.C. Sanders, **Secular Consciousness and National Conscience in Southern Europe** (Italy, Spain, Portugal, Greece), American Universities Field Staff, Hanover, N. Hamp., 1977 (avec la participation de Berger, Acquaviva, Ferrarotti, Luckmann, et alii).

العودة الى المقدس

المطلب الايديولوجى الجديد للطلاب الشبان ـ حالة تونس

عبد القادر الزغل (تونس)

لم يتوقف الاعــلان عن النهــاية القــريبة للــدين والأســاطير والايديولوجيات ... وباختصار لكل مايعتبره العلم الوضعى بقايا فكــر بدائى . فثمة اعتقاد أن الانسان الحديث وقد تحرر من القلق المرتبط بالبحث عن اشباع الحاجات المادية الأولية يمكنه الحياة وفقا لاختيارات عقلانية ... بدون أساطير ، أعنى التحرر من اغتراب الدين والمقدس . ثم أضيف الى ذلك تفسير لاستمرارية الظواهر الدينية ورسوخها وذلك بردها الى قوى اجتماعية رجعية مرتبطة بالماضى . واستنادا الى هذا البرهان ينظر الى تنشيط الممارسات الدينية فى العــالم الاســلامى على أنها ليست الا استراتيجية سياسية للارستقراطية الدينية القديمة وكبــار الملاك الزراعيين مطروحة من قبل السلطة . .

والظاهرة المعاصرة للعودة الى الاسلام لا تحرك القوى الاجتماعية المرتبطة بالماضى ، ولكن القوى الاجتماعية الحضرية التى أنتجها اندماج اقتصاد العالم الثالث فى السوق الاقتصــادى العــالمى . وتتكون القاعدة الاجتماعية للحركات الاسلامية المتنوعة من الطبقــات الوسطى الحضرية الموجهة بالاستراتيجية الأمريكية ، ومن الأجيال الشابة المحلية كقوة اجتماعية لاستقرار العالم الثالث ، وليس من الفلاحين المرتبطين بتراث السلف . والغريب فى رأى المفكرين الوضعيين والوضعيين الجدد أن حركة العودة الى المقدس فى العالم الاسلامى ليست من صنع طلاب كليات أصول الدين المهددين بالبطالة ، وهو ماينبغى أن يكون ، ولكنها من صنع طلاب كليات العــلوم (الرياضيات والفزياء والكيمياء) والمعاهد التكنولوجية . والأصل الاجتماعى

لهؤلاء الطلاب ليس مباينا للأصل الاجتماعى للطلاب الذين تحركهم التيارات العلمانية اليسارية المتباينة . انهم أبناء الطبقة البرجوازية الصغيرة الحضرية أو نصف الحضرية والذين يحيون عند حافة الفقر .

كيف يمكن تفسير العودة الى المقدس فى عالم محكوم بايديولوجيا التنمية والرغبة فى اللحاق بالغرب استنادا الى العلم والتكنولوجيا والعقل ؟ ماسبب ظهور الأنبياء الجدد الذين ينعتون الغرب بأنه شيطان ؟ هل هم ينصتون ويتبعون سكان المدن المستغربين فى حياتهم اليومية أم سكان القرى المرتبطين بالتراث القديم ؟ وما السبب فى أن الدعوة الى عودة المقدس تلقى قبول من طلاب الكليات العلمية ؟ وما السبب فى تأثر الشباب ، الفتيــة والفتيات ، (فى الكليات العلمية) بالعودة الى المقدس فى بعده النضالى ؟ ولماذا لم يكن فى امكان التيارات اليسارية المتباينة وعلى الأخص المادية عرقلة غزو التيار الايديولوجى المتبنى العودة الى قيم الاســلام للمجال المحكم بهذه التيارات وهو الجامعة والطبقة العمالية الجديدة ؟

نحن (المتخصصون فى العلوم الاجتماعية) لسنا مزودين بالأدوات اللازمة للاجــابة عن هذه السلسلة من الأسئلة . فليس لدينــا معطيات سوسيولوجية واحصائية كافية عن الحركات الاسلامية برمتها . ومعرفتنا عن هذه الظاهرة لا تتجاوز حد الانطباعات عن الحركات الأكثر اثارة مثل تلك التى تحدث فى ايران ومصر وباكستان وتركيا . ولكنى لا أعتقد أن هذه الفجوة فى خريطة المعطيات المقــارنة هى العقبة الوحيدة . فالعقبة التى تعزلنا عن متابعة المسار فى فهم ظاهرة العودة الى المقدس لا تكمن فى المعطيات الامبريقية ، وانما فى المجال الثقافى : فنحن لسنا مهيئين لدراسة البلورة الاجتماعية لظاهرة دينية مثل عودة المقدس فى العالم الاسلامى المعاصر . فالتراث الأكاديمى لدراسة الظواهر الدينية فى العالم الاسلامى يسير فى اتجاهين : الاستشراق والانثروبولوجيا ، وهما أبعد مايكون عن دراسة المشكلات التى تثيرها هذه العودة . فالاستشراق لا يهتم الا بالفكر الاسلامى الكلاسيكى ، أى بالتراث الاسلامى الكبير . والانثروبولوجيا موجهة لدراسة التراث الصغير ، وغالبا مايختفى الفارق بين هذين التراثين كما تختفى الروابط والصراعات بين الخطــاب النظرى والممارســة العملية الخاص بالاسلام ، والخطاب النظرى والممارسة العملية الخاص بالعلمانية . فمن العسير العثور على مستشرق ، ومتخصص فى الخطاب الكلاسيكى

للفقهاء يهتم ببحث التراث الصغير استنادا الى منهج الانثروبولوجيين ، أو على انثروبولوجي يهتم بدراسة عودة طلاب المدن الى الاسلام ، وطرحها في اطار التواصل التاريخي للمحاولات اللاهوتية الكبرى(١) ٠

وهنا ينبغي التنويه بأني لست متخصصا في الاسلاميات ولا أنا من علماء الانثروبولوجيا ٠ فتكويني محصور في علم الاجتماع الفرنسي مع قراءات أنجلوسكسونية في الانثروبولوجيا والعلوم السياسية ٠ وأنا أتناول ظاهرة العودة الى المقدس في العالم الاسلامي من حيث أني عالم اجتماع ٠ هذا بالاضافة الى أن الآثار السياسية لهذه الظاهرة على الشباب هي التي شدت انتباهي ٠ ومن ثم فأنا على وعي بمحدودية تكويني ، وهي محدودية مفيدة ، بالنسبة لي على الأقل ، في الزامي باثارة أسئلة كانت مستبعدة من مجالي كعالم اجتماع قد تتلمذ للمدرسة الفرنسية المحكومة بالتراث الوضعي٠

وفي ضوء هذا التنبيه أود أن تكون أسئلتي مقصورة على المجتمع التونسي الذي أنتمي اليه مستعينا بالوثائق ، مستندا الى الوثائق المطروحة ومن غير معرفة بالوظيفة الواقعية وغير الرسمية لما يسمى عادة بالحركة الاسلامية ٠ أنا اذن أتناول هذه الحركة من حيث هي خطاب عام ، وأفسر هذا الخطاب على أنه وضع جديد منظم في المجال الايديولوجي التونسي ، وضع يشغل فراغا سببه الصمت والأجوبة غير الكافية للخطاب الرسمي ولخطاب الحركات العلمانية المعارضة ٠ ثم أحاول فهم الأسباب التي دفعت قوى اجتماعية معينة في الستينيات الى الاستجابة لهذا الخطاب الاسلامي ٠ وتفسيري هو أن قوة هذا الخطاب لا تكمن في منطقه أو قوة بيانه ولكن في اللقاء بين عرض أيديولوجي قائم ومطلب أيديولوجي جديد متفق مع هذا العرض ، أي أن القوة الحقيقية لهذا الخطاب تكمن في طبيعة المطلب الايديولوجي وقاعدته الاجتماعية ٠ وهذا الديالكتيك بين العرض والمطلب

---

(١) في حدود معرفتي فان الاستاذ جاك بيرك هو من القلائل الذين ينشغلون بدراسة هذين المستويين ٠ بيد أن أسلوبه يتعارض مع ماتتوقعه من أستاذ أكاديمي بالمعنى التقليدي لهذا اللفظ ٠ وليس في الامكان محاكاة بيرك ٠ فهو ليس متخرجا من الجامعة ، وليس في امكانه افراز تيار أو مدرسة ، وهذه خسارة فادحة ٠

الايديولوجى يسهم فى فهم أسباب سقوط الخطاب اليسارى الذى لم يواجه المطلب المباشر فى القطاع الذى كان يتعبد له ، أعنى به البروليتاريا الحضرية فهاجم رفاقه واتهمهم بالخيانة مع ترديد شعارات موسكو التى كانت واردة فى الثلاثينيات . واستنتاجى (المؤقت بالطبع) أن الخطاب الاسلامى لم يجد تربة صالحة ، فى الخمس سنوات الماضية ، فى الجامعة وخارج الجـامعة ليس فقط بسبب صمت الخطاب الرسمى وعدم وضوحه ؛ فالسلوك الانتحارى لليسار الماركسى اللينينى قد أدى دورا أيضا فى اختفاء هذا الخطاب ولكن المسئولية الرئيسية تقع على عاتق السلطة التى عرقلت التعبير الحر فى مسألة الثقافة القومية وعلاقتها بالغرب . وعندما عرقلت السلطة حرية التعبير للخطب الأخرى فانها لم تصل الا الى اعطاء قيمة ومشروعية لخطابها بكل مافيه من أنحاء عادلة وتقدمية .

ان فهم ظاهرة عودة المقدس ينبغى ألا يقتصر على منطقها الجوانى ؛ فليس ثمة اصالة فى هذا المنطق . وليس فى امكاننا فهم قوة خطاب الحركة الاسلامية الا فى ضوء الخطابات الأخرى القائمة وعلى الأخص الخطاب الرسمى وخطاب الحركات العلمانية المعارضة .

سأكرس اذن الجزء الأول من هذا البحث لعرض الخطاب الرسمى مع بيان أصوله التاريخية ومؤسساته بعد الاستقلال . ثم أكرس الجزء الثانى لعرض خطاب الحركات العلمانية المعارضة . أما الجزء الثالث فمخصص لعرض الفراغ الذى أفرزه الخطابان فى المجال الايديولوجى . وقد استثمرت الحركة الاسلامية هذا الفراغ فى هذا المجال .

١ - الخطاب الرسمى : أصوله ومؤسساته بعد الاستقلال :

(أ) أصول الخطاب الرسمى :

ان عرض مضمون الخطاب الرسمى فى سطور قليلة ينطوى على جرأة مابعدها جرأة . ويمكن ايجازه فى كلمة واحدة : البورقيبية . فبورقيبة هو الذى شكل الخطوط الكبرى للاختيارات الرئيسية للدولة التونسية المستقلة . بيد أن تفسير الايديولوجيا التونسية الرسمية لا يكشف الا عن الجـانب الظاهرى من الخطاب الرسمى . ولهذا ينبغى الرجوع الى الجذور التاريخية

لهذه الايديولوجيا لفهم قوة تأثيرها على الشعب التونسى ، وحدود هذا التأثير اذا ما انتقلنا من مستوى الاعلان والنية الى مستوى تجسيد هذه النية فى مؤسسات • ان البورقيبية تجسيد لتراث سياسى تونسى متجذر فى تونس ويرجع الى أول اتصال ومواجهة مع أوربا الرأسمالية قبل الغزو الاستعمارى• ان الفكر السياسى للبورقيبية هو تواصل للفكر السياسى الاصلاحى لخير الدين (١٨٢٢ ـ ١٨٩٩) مارا بفكر « الشبيبة التونسية » (١٨٨٢ ـ ١٩١٢) وأول مجموعة من حزب الدستور (١٩٢٠ ـ ١٩٣٤) • ويبدو لى أن ظاهرة التواصل التاريخى أهم علامة للايديولوجيا الرسمية ، وهى ليست واضحة لأننا قد اعتدنا حصر التفكير فى الاطار التاريخى الملحوظ أو المرتبط بمناسبات وليس فى الزمان البنيوى • وتاريخ المناسبات الذى يتجاوز المستوى الملحوظ ينشغل بدراسة مايمكن أن يطلق عليه اسم **التغيرات الاجتماعية** ذات الطبيعة البنيوية أو الثقافية • انها التغيرات التى تنصب على علاقات القوى القائمة • أما التاريخ البنيوى فيتجـــاوز تاريخ المناسبات من أجل دراسة **التغيرات الإجتماعية** التى تسبب طبيعة العناصر المكونة **للنظام الاجتماعى** • ومن هذه الزاوية فان الحركة الاصلاحية لخير الدين تبدو وكأنها بداية مرحلة تاريخية ، وهى مرحلة التبعية الثقـــافية (بالمعنى الواسع لهذا اللفظ) لفرنســـا ؛ والاستعمار من ١٨٨١ الى ١٩٥٦ لم يكن الا جزءا ، وشكلا خاصا (سياسيا) لهذه التبعية الثقافية • أما التحرر من الاستعمار فهو مرحلة جديدة فى اطار المرحلة التاريخية التى لم تنته بعد ••• ان تونس دولة مستقلة الآن كما كانت أيام خير الدين • ولكن التبعية الثقافية فى المستوى التكنولوجى والاقتصادى وبالتالى السياسى ليس فى الامكان التخلص منها آليا استنادا الى تأسيس دولة جديدة • وبغض النظر عن طبيعة هذه الدولة فان التبعية الثقافية لأوربا الصناعية ليس فى الامكان تجاوزها الا فى المدى البعيد وليس فى عشر سنوات أو عشرين سنة • ومن هذه الزاوية التاريخية للنظام البنيوى يمكن القول بأن المشكلات الأساسية التى تواجهها تونس المستقلة مماثلة للمشكلات التى طرحت لأول مرة فى تونس فى عصر خير الدين : وهذه الملحوظة الأخيرة واردة لدى المؤرخين ، ومنهم ابن خلدون ، فى بحثهم عن فهم المنطق الجوانى **للمراحل التاريخية العظمى** • ويبدو لى أن أهم مافى هذه الملحوظة أن الرؤية التاريخية تفضى الى الكشف عن تماثل معين بين ثلاث ظواهر متباعدة عن بعضها البعض بمائة عام •

١ ـ تماثل بين المناسبة التاريخية لخير الدين والعصر الراهن •

٢ ـ تماثل بين رؤية خير الدين وبورقيبة ٠

٣ ـ تماثل بين مسار خير الدين ومســـار بورقيبة لحل المشـكلات المطروحة من قبل عصر كل منهما ٠

١ ـ لقد تحدد التماثل بين المناسبتين التاريخيتين بفضل فكرة التبعية الثقافية بالمعنى الواسع لها ٠ وقد أفضت متاخمة تونس لفرنسا الى تميز التبعية بثلاث خصائص ليس فى الامكان التخلص منها آليا بقرار سياسى ٠ وقد تماثلت رؤية كل من خير الدين وبورقيبة لموضوعية هذه التبعية الثقافية٠ فقد رأى كل منهما أن هذه الموضوعية ليست مؤقتة ولكنها بنيوية ومهددة لاستقلال تونس على الدوام ٠ ورأى كل منهما كذلك أن تفوق أوربا بوجه عام وفرنسا بوجه خاص مردود الى أسلوب ادارة المؤسسات وتطور العلوم والتكنولوجيا ، والى تخلف الفكر العقلانى والعلمى فى العالم الاسلامى ٠ ورأيهما فى مجاوزة هذه التبعية الثقافية متماثل ، وهو يدور على الأخذ من المؤسسات والعلوم الأوربية مايفيد تقوية الدولة التونسية وحمايتها من مخاطر التبعية الشاملة للقوى الأوربية ٠ ثم ان استراتيجية كل منهما تدور على تحييد معارضة المؤسسة الدينية فى تونس بادماج ممثليها فى اصلاح المؤسسات على الطريقة الأوربية باعتبارها أمثل نسق فى الدفاع عن الأمة الاسلامية ٠

وقد أفضى هذا التماثل فى الرؤية وفى المسار الى مايمكن تسميته بثقافة أو تراث سياسى يستند الى مبدأين أساسيين :

(أ) محاكاة أوربا لتدعيم الدولة التونسية وتقنين هذه المحاكاة بدعوى الدفاع عن القيم العليا فى الاسلام ٠

(ب) البحث باستمرار عن المحافظة على الوفاق بين التيارات المتباينة للنخبة المثقفة حتى لا يتحول التحالف الممكن الى عداوة لا رجعة فيها ٠

ونحن نعثر على هذين المبدأين فى السلوك السياسى لتيارات حركة « الشبيبة التونسية » فى بداية القرن العشرين ، وفى سلوك قيادات حـزب الدستور قبل مواجهة المثقفين الذين تخرجوا فى الجامعات الفرنسية فى أوائل الثلاثينيات ، وكان يقودهم المحامى الشاب بورقيبة ٠ بيد أن هذا التراث السياسى ليس من انتاج المخيلة والممارسة للقيادات السياسية التونسية فحسب

بل انه ليس تراثا ، اى خطابا وممارسة ، الا لأن المجتمع المدنى التونسى هو مجتمع التراث الحضرى المتأثر بثقافة البحر المتوسط مع ارتباطه بالدين ارتباطا وثيقا ؟ ان الاسلام السنى والمالكى لغته عربية (البربر أقلية مغمورة) • ان المجتمع التونسى هو مجتمع سياسى قد تكون منذ مئات السنين حول محور واحد هو تونس وتدور حوله كل الحركات السياسية المعارضة باعتبار أن تونس مركز سياسى مشروع • ومن هذه الزاوية فان مصر هى البلد العربى الوحيد الذى يمكن مقارنته بتونس مع اختلاف هام وهو أن مصر ، على الصعيد الدينى ، أقل تجانسا من تونس بسبب الأقلية القبطية •

وظاهرة التواصل للخطاب والممارسة ، من خير الدين الى بورقيبة مرورا بالشبيبة التونسية وحزب الدستور ، هى نتاج خصائص جوهرية يتصف بها المجتمع التونسى ، بعد استبعاد الأقلية اليهودية • وهذه الخصائص تتميز بأنها تخلو من أى انقطاع فى بعدها الثقافى • والتباينات التى ظلت موجودة منذ خير الدين تدور على التعارض بين الدولة والمجتمع المدنى ، وبين الحضريين والقرويين ، وبين الأغنياء والفقراء ، وبين الرجال والنساء ، وبين النخبة التى تخرجت فى المعاهد الدينية وتلك التى تخرجت فى الجامعات الأوربية •

ان ارتباط بورقيبة وأتباعه بهذا التراث السياسى هو ارتباط وثيق الى الحد الذى فيه استطاع اتباعه مجاوزة مستوى المبادىء والمقاصد الى مستوى التجسيد • وهذا التجسيد لم يكن ممكنا فى عصر خير الدين بسبب المقاومة المزدوجة من المؤسسة الدينية وعلى الأخص المالكية ، جمهرة الفـــلاحين (تمرد بن غداهيم فى عام ١٨٦٤) ، ومن معارضة القوى الأوربية وعلى الأخص فرنسا • وبعد الغزو الاستعمارى لم تكن النخبة القـــائدة لحركة « الشبيبة التونسية » وحزب الدستور مهياة ، بأصولها الاجتماعية أو بالبناء الاجتماعى ، لبث خطابها فى القطاعات المتباينة للمجتمع المدنى • كان لابد من احداث تغيير فى المستوى البنيوى للمجتمع التونسى بعد الحـــرب العالمية الأولى ، وتشكيل نخبة مثقفة جديدة من أصول برجوازية ذات تكوين فرنسى ودينى لكى تتمكن القطاعات المتباينة من المجتمع التونسى من احتضان خطاب بورقيبة والدفاع عنه • ومنذ بداية الثلاثينيات كان ثمة تطابق بين العرض الايديولوجى لحزب الدستور الجديد والمطلب الايديولوجى لقطاعات متباينة من المجتمع المدنى التونسى بما فى ذلك عدد غفير من طلاب جامع الزيتونة •

وقد كان التحالف العضوى قائما بين مثقفى حزب الدستور وعدد من أهل المدينة والقرية فى حزب سياسى واحد هو حزب الدستور الجديد وذلك اثر تحقيق الاستقلال وسقوط النظام العسكرى العثمانى • وكان المثقفون الذين تعلموا فى فرنسا والذين تعلموا فى جامع الزيتونة هم قادة هذا التحالف • ولكن التوجيه الفعال كان فى قبضة المثقفين ذوى الثقافة الفرنسية • والجدير بالتنويه أن قيادة حزب « الدستور القديم » منوطة بهذين النوعين من المثقفين ولكن مع سيطرة المثقفين ذوى التكوين الدينى • وأيا كان الأمر فان المثقفين ذوى التكوين الفرنسى (المحـــامون بوجه عـــام) ومن أصول برجوازية أو برجوازية صغيرة هم الذين قادوا المرحلة الأخيرة من مراحل النضال من أجل التحرر الوطنى مستندين فى ذلك الى التنظيم النقابى الدقيق (الاتحاد العام للشغيلة التونسية) الذى كان يقوده رجل الشعب : فرحات حاشد •

وقد يبدو هذا السرد التاريخى بعيداً عن موضوعنا الا أنه ضرورى من أجل فهم قوة وضعف الخطاب الرسمى ومؤسساته بعـــد الاستقلال • والنتيجة الرئيسية لهذا الخطاب بمؤسساته هى أن الأنواع الأخرى من الخطب المعارضة له ، سواء كانت علمانية أو دينية ، كانت مضطرة الى مواجهته ليس فقط من حيث مضمونه الايديولوجى أو ممارساته العملية ولكن أيضا من حيث تجذره تاريخيا فى العقل الجمعى لغالبية الشعب التونسى •

مؤسسات الخطاب الرسمى :

لقد استولى حزب الدستور الجديد على السلطة مصحوبا بما يرمز اليه من معانى عظيمة وبمنظومة من الأبنية القادرة على تحريك الجماهير ليس لها مثيل فى غالبية الدول العربية والافريقية • وفى تقديرى أن هذا هو السبب فى سقوط النظام الملكى العسكرى العثمانى بدون مقاومة ، واستمرارية الحكم المدنى بقيادة حزب الدستور الجديد والزعامة المؤثرة لبورقيبة • وقد واجه الحكم أول أزمة من فعل بن يوسف السكرتير العام لحزب الدستور الجـــديد وبهدف اعتلاء المكانة الأولى فى التسلسل الهرمى الداخلى للحزب • وقد اتخذت الأزمة شكل الصراع حول توجيه الحكم التونسى الجديد اما الى العرب واما الى الغرب • وقد استند بن يوسف على نظام عبد الناصر لكى يفرض على النظام السياسى التونسى الجديد الالتزام بالعروبة • وقد كان الفشل السريع لبن يوسف فرصة سانحة لبورقيبة لتجسيد المبادىء الرئيسية لتصوراته السياسية والاجتماعية على وجه السرعة ومن غير مقاومة على الاطلاق •

ومن أجل فهم الخطب للمعارضة وعلى الأخص خطاب الحركة الاسلامية علينا أن نجتزىء من بين هذه التجسيدات سلسلة القرارات التى تبدو أنها أكثر أهمية من غيرها • وفى مقدمة هذه القرارات القرار الخاص بتحويل جامع الزيتونة ، أعرق جامعة دينية ، الى مجرد كلية لاهوت حديثة مع ادماج خريجيها فى القطاعات المختلفة للدولة وترقية عدد هائل من هؤلاء المتخرجين الشبان الى المراكز السياسية العليا • وبهذا القرار نجح بورقيبة فيما فشل فيه خير الدين ، أعنى اضعاف المعارضة الدينية بادماج أساسها الاجتماعى فى عجلة نظامه الاجتماعى • والقرار الثانى خاص بالمكانة الجديدة للمرأة وتوحيد العدالة فى وزارة غالبية أعضائها من قدامى خريجى الزيتونة مع تطبيق القوانين العلمانية • وفى هذا الشأن ينبغى التنويه بحملة بورقيبة ضد صيام رمضان وقراره بتثبيت الأشهر القمرية ، علميا ، من غير الاستعانة بالرؤية الحسية • والقرار الثالث خاص بالمحافظة على اللغة الفرنسية فى مراحل التعليم الثلاث مع تطبيق شعار الشبيبة التونسية : « التربية بالفرنسية وتعليم اللغة العربية » ، وتجسيد روح برنامج التعليم الذى أسسه خير الدين فى كلية صديقى • والقرار الرابع خاص بمنع جميع الحركات السياسية • وتجميع حركات الشبيبة كلها تحت قيادة الحزب ، واخضاع النقابة لتوجيهات الحزب مع استغلال الصراع الداخلى بين أولئك الذين يزعمون قيادة النقابة وغالبيتهم من الملتزمين بحزب الدستور •

وأنا هنا لم أجتزىء سوى قرارات أربعة • وكان فى امكانى التنويه بقرارات عديدة وأمثلة لكل قرار من هذه القرارات مع ذكر التحولات التى طرأت على هذه الأمثلة أثناء تطبيقها • بيد أن مرادى يقف عند حد التنويه بالروح التى تحرك الخطاب الرسمى والصيغ العينية فى تجسين هذه الروح •

وأنا أختتم هذا الجزء بالاشارة الى بعد هام للخطاب الرسمى وهو معارضته للايديولوجيا الماركســية فى شأن الصراع الطبقى مع الاعتراف بوجود المصالح المتباينة ، وضرورة التوفيق المتواصل بين هذه المصالح فى اطار الوحدة الوطنية • وأنا أركز هنا على لفظ الوحدة لبيان قدسية هذا اللفظ فى اطار هذا الخطاب ، هذا بالاضافة الى قدسية لفظ الدولة • ولكن فى قمة التسلسل الهرمى للخطاب الرسمى يقف بورقيبة ، المجاهد الكبير الذى قاد النضال من أجل التحرر الوطنى فى مرحلته الأخيرة (منذ عام ١٩٣٤) ،

ولايزال يوجه الدولة باعتباره رئيسا مدى الحياة للجمهورية التونسية الأولى - انه رمز الدولة ورمز الوحدة الوطنية .

٢ ـ العرض الايديولوجي للحركات العلمانية المعارضة :

ان أى تراث أو ايديولوجيا هو جملة رسوم تخطيطية من ادراكات الواقع تنطوى على ثلاثة ضروب من الأفعال :

١ ـ **اختيار** مع انتقاء لنـــواحى معينة من الواقع يطلق عليها اسم وتصبح واضحة لكل الناس . أما باقى نواحى الواقع التى ليس لها اسم فانها توضع فى الظل . ولنطلق ، مثلا ، على تاريخ تونس فيما قبل الاستعمار بأنه الاقطاع . ومعنى ذلك أننا لا نعترف بأى وجود لما هو ليس حديثا وذلك بتمثل هذا التاريخ تمثلا مماثلا للواقع الأوربى .

٢ ـ **تسلسل هرمى** لأن الاختيار ليس حياديا ، اذ هو نتاج منظومة من القيم ترتب أبعاد الواقع فى تسلسل هرمى مع تقديس جوانب معينة وتهميش الجوانب الأخرى . ومن ثم فان اختيار لفظ الاقطاع لاطلاقه على تاريخ تونس فيما قبل الاستعمار يعنى نبذا لما ليس حديثا فى المجتمع التونسى المعاصر ، وقناعة عميقة بأن كل ماليس من نتاج الرأسمالية ليس ايجابيا .

٣ ـ **سيطرة نظام رمزى** . عندما نطلق اسما على نواحى معينة من الواقع ، ونصفها طبقا لتسلسل هرمى مجدد استنادا الى نسق من القيم فان أية ايديولوجيا تفرض توجها معينا للملتزمين بها ، بل تفرض أنا عليـا لتوجيه السلوك وذلك ببيان ماهو جدير بالتضحية وما ليس له قيمة حتى ولو كان لذيذا . وثمة عبارة قالها مهندس فى بداية تعيينه تكشف عن معنى سيطرة نظام رمزى « من أجل الرفاهية اضطررت الى حرمان نفسى من كل شىء » . انه يريد القول أنه من أجل الرفاهية ، أى من أجل اقتناء فيللا وسيارة من أرقى الماركات اضطررت ، فى ظل مرتب محدود ، الى حرمان نفسى من كل شىء ، أى « من باقى الطيبـــات » . انه يقبل هذه التضحية المصحوبة بالألم ولكن بنفس راضية ، وهذه النفس محكومة بايديولوجيا المجتمع الاستهلاكى .

وخلاصة القول أن الخطاب الايديولوجى ، وليس فقط الخطاب الرسمى أو الخطاب السائد ، ليس فى امكانه الا أن يطرح أسئلة معينة ويستبعد أسئلة أخرى بدعوى أنها غير ملائمة ٠ وكل خطاب ايديولوجى يختار من بين الأجوبة المطروحة أجوبة معينة يقول عنها انها وحدها المشروعة وما عداها فليست كذلك ٠ ومن ثم فان أى خطاب أيديولوجى مطلوب منه مايلى :

(أ) اختيار الأسئلة التى لها الأولوية والتى تكون مقدسة ٠

(ب) الاجابات المشروعة عن هذه الأسئلة ٠

(جـ) أسلوب تجسيد المبـــادىء المقدسة للخطاب الايديولوجى فى الممارسات الاجتماعية وعلى صعيد المؤسسات ٠

ان نغمة المواجهة (الهادئة أو العنيفة) بين التيـــارات الايديولوجية المتباينة غالبا ماتحجب المسافة الايديولوجية الحقيقية بين هذه التيارات ٠ ويتبنى بعض المعارضين نغمة أعنف فى نقد الايديولوجيا السائدة من تلك التى يتبناها المعارضون الحقيقيون وذلك بهدف تمييز أيديولوجيتهم ٠ مثال ذلك : ان اليســـاريين هم الأعنف فى نقـــد الشيوعيين التحريفيين ، ونقد الدستوريين الجدد المنتمين الى بن صالح أعنف فى نقد الخطاب الرسمى التونسى من نقد الشيوعيين التونسيين لهذا الخطاب ٠ وبالمثل فان التسامح أو التعايش السلمى بين التيـــارات الايديولوجية المتباينة قد يحجب طبيعة التناقض بين هذه التيارات ٠ ومثال ذلك العلاقات بين السلطة التونسية والحركة الاسلامية قبل أن تفصل بينهما الثورة الايرانية ٠

ان تسامح النظام التونسى النسبى للحركة الاسلامية ، واعتدال نغمة الخطاب الاسلامى فى نقد الخطاب الرسمى قد حجبا ، فى هذه الفترة ، التناقض الجذرى ، فى تونس ، بين البورقيبية والحركة الاسلامية ٠ فالتناقض بين هاتين الايديولوجيتين لا يقوم فى أشكال تجسيد مبادىء الايديولوجيا الرسمية ، أو فى اختيار الأجوبة عن الأسئلة التى يقال أن لها الأولوية ، وانما يقوم فى اختيار الأسئلة التى يقال ان لها الأولوية ٠ وهذا التناقض ليس هامشيا ، اذ هو يقوم فى التسلسل الهرمى للقيم الأساسية للمجتمع المـــدنى ٠

والغاية من هذه الملاحظات لفت الإنتباه الى أوهام التناقض التى قد تحجب المضمون الحقيقى للمسافة الايديولوجية بين المتعارضين • ان العنف الرمزى والفزيقى فى المواجهـــة بين الممثلين الرسميين للدولة العلمانية والحركات العلمانية المعارضة ينبغى ألا يحجب الاتفاق حول التسلسل الهرمى للقيم الأساسية • فالمعارضون الماركسيون يتبنون التسلسل الهرمى للقـيم العلمانية ومع ذلك فأجوبتهم ليست دائما أجوبة الايديولوجيا الرسمية • والمعارضون الدستوريون الجدد مع تبنيهم المبادىء الأســـاسية لممارسات الايديولوجيا الرسمية ينقدون أساليب تجسيد هذه المبادىء • وأحيانا مايكون نقدهم عنيفا ولكن بلا جدوى •

ومن أجل تحديد المساحة التى تشغلها الحركات العلمانية المعارضة فى المجال الايديولوجى ، ومن أجل المقارنة بين هذه المساحة والمساحة التى يشغلها كل من الخطاب الرسمى والمعارضة الاسلامية ينبغى التمييز بين تيارين أســـاسيين فى حركات المعـــارضة العلمانية وهما : المعارضون الدستوريون الجدد والمعارضة الماركسية • وكل تيار من هذين التيارين ينقسم الى اتجاه معتدل واتجاه جذرى :

(أ) تيار المنشقين الدستوريين الجدد :

لن ننوه هنا بالتحولات التى أفضت الى تكوين تيار المعارضة للدستوريين الجدد ، ولكننا من أجل فهم الخطاب الايديولوجى لهذا التيار ، نكتفى بالقول بأن غالبية قيادة حزب الدستور الجديد ، أى وحدة الحزب ، قد التفت بسرعة حول بورقيبة اثر هزيمة بن يوسف الذى كان يدعو الى العروبة والى الانحياز للغرب فى آن واحد • وتصرف الدستور الجديد ، بعد الاستقلال ، على أنه حزب سياسى حقيقى ولكن بغير ايديولوجيا اجتماعية محددة أو بالأحرى بايديولوجيا اجتماعية مماثلة تقريبا للحزب الفرنسى الراديكالى فى أوج قمته من حيث أنه كان حزبا وطنيا شعبيا ومحكوما بممثلى الطبقة الوسطى ذات التوجه العلمانى والمتأثرة بوضعية أوجست كونت دون أن تقرأ له نصـــا واحدا • وقد تأثرت الطبقة السياسية التونسية برمتها أو غالبيتها بنموذج وضعية أوجست كونت ، وهو النموذج الذى احتذاه كمال أتاتورك • وقد كان بعض أعضاء الطبقة السياسية التونسية أكثر راديكالية من البعض الآخر ،

ولكن الكل متفق على ضرورة الحزب الواحد والنقابة الواحدة والنظام التعليمى العلمانى الواحد • ثم ان الكل مؤمن بالعقل والعلم والتكنولوجيا وتحرير المرأة • والكل مكبل بشيوع البؤس ، وراغب فى اقناع العالم ، أعنى الغرب ، بصورة مغيتة عن تونس الفتية والمسئولة والمتحضرة • وفى كلمة واحدة يمكن القول بأن سقوط النظام العسكرى العثمانى وانتصار حزب الدستور الجديد هو اعادة الاعتبار لخير الدين والشبيبة التونسية بمؤازرة شعب صغير من سكان القرى والمدن •

والحمية التى لازمت بداية الاستقلال فى تصورها لتحقيق كل الممكنات لم تدم طويلا • ولكن تونس ، على الضد من بلدان أخرى ، قد ورثت ، فى بداية الاستقلال ، حزبا سياسيا حقيقيا • وقد حاول حزب الدستور الجديد ، من حيث هو الحزب الأوحد ، أن يفرض ذاته • وهو فى هذه المحاولة قد فقد خصائص الحزب السياسى من القوة الادارية والزراعية وتنظيم الأسرة • وهذا الفقدان هو ظاهرة ملازمة للحزب الأوحد • ومن ثم كانت القرارات السياسية الرئيسية تتخذ خارج مؤتمرات الحزب التى من شأنها أن تمنح الشرعية لهذه القرارات • وأود القول بأن جميع كادرات الحزب كانت متفقة على هذه الممارسات طالما أن هذه الممارسات لا تضعف مكانتهم فى التسلسل الهرمى للحزب • وكان لابد من مرض بورقيبة وأزمته القلبية فى عام ١٩٦٧ لكى تفضى مناقشة خليفة رئيس الجمهورية الى حدوث انقسامات ايديولوجية فى صفوف الدستوريين • والاطاحة بين صالح ، وتغيير التوجهات الاقتصادية فى عام ١٩٦٩ • وهذا هو أصل نشأة حركة الوحدة الشعبية ؛ ورفض اللجنة المركزية المنتخبة من المؤتمر الثامن للحزب (أكتوبر ١٩٧١) مبدأ انتخاب أعضاء المكتب السياسى • الأمر الذى أفضى الى عزل « التونسيين » وخلق الحركة الديموقراطية الاشتراكية •

وقد انحصر الخلاف بين الايديولوجيا الرسمية ، والمنشقين الدستوريين الجدد الذين التفوا حول الحركة الديموقراطية الاشتراكية ، فى مبدأ واحد هو مبدأ الانتخاب • ومن هنا كان شعار هذه الحركة : احترام حقوق الانسان فى حرية التعبير وفى تكوين أحزاب سياسية معارضة • بيد أن هذه الحركة لم تكن متجانسة • وفى ايجاز يمكن القول بأن القيادات العليا القديمة فى حزب الدستور الجديد قد أستقالت من الحزب لتبنى الدعوة الى

مزيد من الديموقراطية لكل الشعب لأنهم كانوا على قناعة بأن فوزهم فى الحزب ليس ضامنا لمكانة مرموقة فى الحـــزب • وكان من البين أن هذا العرض الايديولوجى يلتقى بمطلب أساسى لدى سكان المدن وعلى الأخص فى قطاع كبير من المثقفين والطلاب • بيد أن الأصل الاجتماعى لمعظم أعضاء الحركة الديموقراطية الاشتراكية (البرجوازية القديمة) وماضيهم القيادى فى حزب الدستور الجديد لم يؤهلهم ليكونوا قيادات شعبية • ومع ذلك فقد أدوا دورا هاما فى المجال الايديولوجى من حيث أنهم كانوا نماذج للاعتدال والتسامح • أدوا دورا عظيما على الصعيد الرمزى ولكنهم كانوا مكبلين فى خلق مناضلين ملتزمين • وهم الآن يكونون المعارضة الوحيدة المعتدلة فى تونس •

والضرب الثانى من الانشقاق عن الحزب الدستورى الجديد هو حركة الوحدة الشعبية بقيادة بن صالح بعد هروبه من السجن • وقيادة هذه الحركة فى قبضة المناضلين القدامى فى حزب الدستور الجديد • وقد كان الخلاف الأساسى بين هذه القيادة وقيادة الحزب يدور على مكانة قطاعات الدولة ودورها فى النظام الاقتصادى • وقد أفضى الفشل السياسى فى عام ١٩٦٩ لمشروع تعميم الجمعيات التعاونية الى اعادة القوة للمدافعين عن القطاع الخاص سواء كان وطنيا أو أجنبيا • وابتداء من هذا الخلاف كان شعار حركة الوحدة الشعبية « الوحدة الشعبية » بديلا عن الوحـــدة الوطنية ، والتركيز على دور الشباب • واختلفوا كذلك حول دور التعددية السياسية والديموقراطية بالمعنى الغربى • ولم تختلف مقاصد حركة الوحدة الشعبية فى برنامجها السياسى عن برنامج المؤتمر الخامس لحزب الدستور الجديد اختلافا جذريا (نوفمبر ١٩٥٥ : وهو أول مؤتمر بعد الاستقلال) ، ولم تختلف كذلك عن مقاصد البرامج السياسية للديموقراطيين الإشتراكيين • ومناضلو حركة الوحدة الشعبية مثقفون من أصـــول أكثر شعبية وأكثر فلاحية من الديموقراطيين الاشتراكيين • وكانت لديهم حساسية ازاء الظلم الاجتماعى • وكان فشلهم السياسى سببا فى وعيهم بالحدود الموضوعية للنظام ، وفى تشككهم المعلن فى امكانية الديموقراطية • ولهذا فتأثيرهم ، الآن ، محدود للغاية ؛ ولكن الشعبية العلمانية ، وهى ايديولوجيتهم الحقيقية هى عرض أيديولوجى له مريدوه العديدون اذا ماكان البائع حائزا على خصـــائص القيادة الملهمة الضرورية لنشر منتجاته • وكان من العسير على بن صالح تأدية هذا الدور فى خلايا سرية خارج تونس •

٢ ـ التيار الماركسي المعارض :

بعد الاستقلال والقضاء على المعارضة اليوسفية أصبح الحزب الشيوعى التونسى هو البديل الوحيد لخطاب الحزب الدستورى الجديد الحاكم . واستقطب المجال الايديولوجى ، فى السنوات الأولى التى أعقبت الاستقلال ، بين التيارات السياسية المتباينة فى حزب الدستور الجديد وخطاب آخر يزعم تبنيه لعلم الماركسية وأنه قادر على اعطاء الأجوبة العلمية الوحيدة للأسئلة المطروحة على المجتمع التونسى . واستند هذا الزعم بالانفراد بالحقيقة الى أمثلة واقعية لانجازات مذهلة لمجتمعات تبنت هذا « العلم » : فقد كان كل من الاتحاد السوفيتى والصين مجتمعا متخلفا مثل تونس . وتبنى كل منهما الماركسية فوجد حلا لمشكلات المجاعة والظلم الاجتماعى والأمية والتفرقة بين الرجل والمرأة .

ثمة نقطة سوداء وحيدة فى الخطاب الشيوعى وهى مواقفه السياسية قبل الاستقلال : فلم يكن الحزب الشيوعى التونسى مقدرا لامكانية حزب الدستور الجديد فى تحقيق الاستقلال ؛ وانحاز الى موقف بن يوسف فأعلن أن المطالبة بالاستقلال الداخلى خطوة الى الوراء . ولكن بعد الاستقلال اعترف الحزب الشيوعى التونسى بأخطائه وأصل هذه الأخطاء : « ان تركيب الحزب هو سبب هذه الأخطاء »(٢) . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن هذا الخطأ هو خطأ الشيوعيين الفرنسيين الذين لم يتحرروا من العقلية الاستعمارية .

وأصبح الاختيار الايديولوجى أمرا سهلا بعد الاستقلال ؛ اما الانتماء الى حزب الدستور الجديد ، الحزب الذى حقق الاستقلال ولكن لم يكن لديه أية اجابة واضحة عن مشكلات التنمية . واما الانتماء الى الحزب الشيوعى التونسى الذى له ماض مؤلم ولكن لديه علم التنمية والتجربة الايجابية للبلدان الاشتراكية . وفى مواجهة تردد قيادات حزب الدستور الجديد أمام المشكلات الجديدة الواقعية الخاصة بالاستقلال أعلن السكرتير العام للحزب الشيوعى التونسى فى المؤتمر الخامس للحزب أن « حزبنا يعرف ويبين طريق التنمية للاستقلال الوطنى لخدمة الشعب » . وحزب الدستور الجديد يهتم أيضا بالتنمية من أجل خدمة الشعب ولكن ليس لديه أية

---

(٢) منفستو المؤتمر السادس للحزب الشيوعى التونسى (٢٩ ـ ١٩٥٧/١٢/٣١)

اجابة عن اى سؤال · وينبغى معرفة جميع التيارات التى تخترق هذا الحزب: من نقابيين وبرجوازيين وطلاب راديكاليين ومنـــاضلين قدامى من أصول فلاحية ليست متكيفة مع الوضع الجديد ومع علاقاتها بالمثقفين ذوي التوجهات الغربية والتى تقف عند قمة الحـــزب · أما الشيوعيون فمستبعدون من المعارضة الشرعية ، وليس لهم أساس اجتماعى صلب ، وهم قلة من المثقفين والعمال ، ومن ثم فليس لهم من دور سوى الارشاد والتعريف بالمشكلات وحلولها · وهم فى الواقع لا يختلفون جذريا عن الجناح اليسارى فى حزب الدستور الجديد · فهم يثيرون نفس الأسئلة ولديهم نفس الأجوبة وان كانت أكثر راديكالية كما هو حـــال كل حزب معـــارض · ومنذ بداية الاستقلال والشيوعيون التونسيون يعملون « من أجل وحدة وطنية حقيقية تستند الى برنامج ديموقراطى وتقدمى وتضم جميع الطبقات الاجتماعية المهتمة بالتنمية المستقلة للأمة التونسية باستثناء حفنة من كبار الراسماليين والاقطاعيين الاستغلاليين الملتزمين بامتيازاتهم الأنانية » · (المؤتمر الخامس للحـــزب الشيوعى التونسى) · وكان المطلب الراديكالى للشيوعيين هو الاصلاح الزراعى ، وهو شعار تبناه قسم كبير من يسار حزب الدستور الجديد وعلى الأخص الطلاب · وفقدان الثقة فى « كبار الرأسماليين والاقطاعيين » من قبل الشيوعيين التونسيين هو أيضا تراث قديم لدى طلاب حزب الدستور الجديد من أصول البرجوازية الصغيرة · وغالبا مايذكر ، كمثال على هذا التراث المضاد للبرجوازية ، الخطاب الشهير الذى أرسله الطالب هادى نويره (رئيس الوزراء الأسبق فى السبعينيات) الى بورقيبة عام ١٩٣٦ يثنيه فيه عن مؤازرة البرجوازى التونسى شنيك ضد انتقادات المستعمرين الفرنسيين · وفى ١٦ يونيو ١٩٤٨ كتب هادى نويره مقالا فى « الرسالة » المجلة الأسبوعية لحزب الدستور الجديد « انتاج غزير ، وثروات جديدة · هذا رائع بل ضرورى ، ولكن ينبغى أن تكون الجماهير التونسية هى المستفيدة الرئيسية ··· ولكن توزيع الثروة لا ينبغى أن يكون محصورا فى الانتاج سواء الزراعى أو الصناعى ، بل ينبغى أن يمتد الى وسائل الانتاج بما تشتمل عليه من رأس مال · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن اعادة توزيع الثروة هو المطلوب حتى ولو كان بالقهر »(٣) · ان التنويه بهذا الخطاب لمناضل

3) Texte produit par Moncer ROUSSI in "Population et société au Maghreb" Horizon maghrébien. CERES Productions. Tunis, 1977, p. 151-2.

دستورى السياسة عقدة مزالة لمقاومة البرجوازية يهدف الى التدليل على تأثير الايديولوجيا الماركسية فى المثقفين الوطنيين التونسيين فى مرحلة النضال من أجل الاستقلال . أو على حد تعبير عبد الله العروى يمكن القول بأن ايديولوجيا قطاع كبير من المثقفين التونسيين ، فى بداية الاستقلال ، كانت « الماركسية الموضوعية » ، أى مشروعية الصراع الطبقى بالمعنى العام لهذا المصطلح ولكن من غير تقديس للبروليتاريا . وفى هذه المسألة ثمة انفصام لدى الحزب الشيوعى التونسى ، فهو يعلن أنه حزب البروليتاريا مع دفاعه عن « الجماهير التونسية » ، عن الشعب التونسى ضد « حفنة من الرأسماليين الكبار والاقطاعيين » . ثم هو يقر أن الدولة الجديدة المستقلة ليست فى قبضة البرجوازيين الحقيقيين أو قدامى الاقطاعيين الرجعيين . وكان ماكان يطلبه هو أن يعترف به رسميا فى اطار جبهة وطنية . ولكن التيار الطائفى فى قيادة حزب الدستور الجديد هو الذى صمم على وضع الحزب الشيوعى فى صف المعارضة . وعلى الرغم من اقصائه ودفعه الى صف المعارضة فان الحزب الشيوعى التونسى ظل ناقدا للجناح اليسارى لحزب الدستور الجديد . وقد انحاز الشيوعيون ، مثلهم فى ذلك مثل الغالبية العظمى من المثقفين فى بداية الاستقلال ، الى الاصطلاحات التى تنشد علمنة الحياة المدنية ، والمحافظة على اللغة الفرنسية فى التعليم الابتدائى . وانحاز الشيوعيون كذلك الى اصلاح الأبنية الزراعية على الرغم من انتقادهم لأساليب تطبيق هذا الاصلاح . وقد انحصرت الصراعات الحقيقية بين الشيوعيين وقيادة حزب الدستور الجديد فى توجيه النظام الى الغرب فى السياسة الخارجية ، وفى ممارسة الحزب المعادية للديموقراطية بالنسبة الى تنظيم الحركات المعارضة والى حريتها فى التعبير .

وفى ايجاز يمكن القول بأن العرض الايديولوجى للحزب الشيوعى التونسى لا يشكل فجوة فى شأن نسق القيم لدى يسار حزب الدستور الجديد وعلى الأخص الطلاب المنتمين الى هذا الحزب . والفارق الحقيقى يكمن فى المستوى العملى والتنظيمى ، فهو اما نضال من داخل حزب الدستور الجديد لتوجيهه وجهة تقدمية أو نضال من داخل الحزب الشيوعى من أجل تغيير سياسة حزب الدستور الجديد من الخارج . وليس ثمة فارق فى التكوين النفسى بين المثقفين الشيوعيين وقطاع كبير من مثقفى حزب الدستور الجديد . والذى يفصل بين الفريقين هو التزام كل منهما بحزبه . وقد تحول هذا

الفاصل الى فجوة بسبب أن حزب الدستور الجديد صمم على احتكار الحياة السياسية بحيث يتصور أن أى نقد لسياسته بداية مؤامرة .

ولنا أن نتصور ، فى ظل هذه الظروف ، الصعوبة التى يواجهها الشيوعيون التونسيون وهى أنه على الرغم من خطابهم المعتدل غير المؤثر فانهم ، فى نظر السلطة ، من محبى الفوضى ، ومن ثم فان اعتدال خطاب الحزب الشيوعى التونسى يترك فراغا لا يملؤه الا خطاب ماركسى راديكالى .

ومع بداية استقلال تونس لم يكن السوق الايديولوجى الماركسى ، على المستوى الدولى ، محاصرة بخطب يسارية متباينة فى نهاية الستينيات . فقد كانت التروتسكية هى العرض اليسارى الجاد والوحيد . وهذا يفسر لنا ماحدث فى عام ١٩٥٨ من انتماء الطلاب الشيوعيين التونسيين ، فى باريس ، الى الايديولوجيا التروتسكية ، اذ اتهموا حزبهم بالنزعة الاصلاحية ، وغياب الرؤية الثورية . وبعد ذلك ببضع سنوات قدمت الماوية خطابا أكثر دولية وأكثر راديكالية من التروتسكية . والماوية هى عودة حقيقية الى مقدس ثورى ذى طابع علمانى . فبينما كانت التروتسكية منشغلة بحكايات مكررة ومملة عن الصراع بين ستالين وتروتسكى كانت المادية ، على الضد من ذلك، منشغلة بالحاضر وناقدة نقدا جذريا لمفهوم السلطة . ومن هو الشاب الذى يرفض الخطاب الماوى وينخرط فى دقائق الخطاب «المسئول» للحزب الشيوعى التونسى الذى أصبح ابتداء من يناير ١٩٦٣ حزبا غير شرعى وأعضاؤه مضطهدين على الدوام من قبل السلطة ؟ الأمر الذى ادى الى فقدان الحزب الشيوعى التونسى لجزء كبير من قاعدته الأساسية فى الجامعة اتجهت الى تكوين ماركسى جديد ذى ميول ماوية مطعم بايديولوجيا تروتسكية مضادة للفلاحين(٤) .

وقد أفضى بزوغ هذا التيار الراديكالى الى ايقاظ الخمول الايديولوجى للحزب الشيوعى التونسى . وبفضل الخطاب الجديد للماويين التونسيين دار الجدل على طبيعة الدولة التونسية الجديدة ، ومن ثم على تعريف الطبقة

4) Ce curieux mélange de maoïsme et de trostkisme peut être illustré par la publication du Groupe Perspective intitulée "Les problèmes agraires dans la Tunisie actuelle".

الاجتماعية القـــابضة على السلطة فى تونس · وهذه المشكلة ، فى نظر الماويين ، هى فى غاية البساطة · فحيث أن الدولة التونسية ليست دولة اشتراكية بمعنى الكلمة فهى اذن ليست الا دولة برجوازية · فكل ماتقوم به الدولة انما هو لصالح البرجوازية · ويرى الماويون أن الاصلاحات التجارية فى نهاية الستينيات وقبل سقوط بن صالح قد « صالحت البرجوازية بن صالح ··· أما كبار الاقطاعيين فقد أفادوا من « التعاونيات الجديدة » و « المؤسسات » الأخرى التى أسستها الحكومة »(٥) · وثمرة هذا «التحليل» المقطوع الصلة بالواقع الاجتماعى هى أن « البرجوازية الصغيرة وقد استولت على السلطة اندمجت مع البرجوازية وعقدت قرانها مع مصالحها ··· فلا القطاع العام ولا الأصل البرجوازى الصغير للسلطة السياسية بقادر على أن ينزع عن الدولة التونسية خاصيتها كدولة « الطبقة الأقوى والحاكمة من الوجهة الاقتصادية ، أعنى البرجوازية »(٦) ومن هنا كان شعار الماويين التونسيين « فلنعمل على الاطاحة بالنظام البرجوازى المستغل (بكسر الغين) والاتيان بسلطة البروليتاريا المستندة الى جميع الطبقات الثورية »(٦) · والصعوبة النظرية فى هذا التحليل « تكمن فى أننا لا نعثر على أى نص من النصوص العديدة للتيار الماوى يعرض لتعريف الطبقات الثورية والطبقات غير الثورية فى المجتمع التونسى ، بل ليس ثمة تحليل ماركسى للطبقـات الاجتماعية فى المجتمع التونسى · فالجدل كله محصور فى نطاق الدولة · والسؤال الوحيد المطروح هو على النحو التالى : ما العلاقة بين المجتمع المدنى والدولة المحكومة بحركة تحرر وطنى ؟ ومع ذلك فمصطلح المجتمع المدنى ليس واردا فى نسق التيارات الماركسية · فالدولة ، فى رأى الماويين ، اما بروليتارية أو برجوازية · وهذه هى كل المسألة · أما الحزب الشيوعى التونسى فيميز بين الدولة البرجوازية الحقيقية خالقة الثورة الصناعية ودول العالم الثالث صانعة حركات التحرر الوطنى بقيادة البرجوازية الصغيرة · وترى قيادة الحزب الشيوعى التونسى أن محو « دور هذا الأصل وتأثيره السحرى يدل على قصد فى للرؤية النظرية »(٧) ·

---

5) La voie tunisienne vers le socialisme. Réponse au révisioniste Harmel. Maspero, Paris, 1970.
6) Ibid.
7) Fanfaronnades "révolutionnaires" et anticommunisme. A propos d'une brochure du groupe "Perspective". Supplément au journal "Espoir" 7 mars 1971.

ان « قصد الرؤية النظرية » ظاهرة مشتركة بين تيازين ماركسيين وتتجاوز الماركسيين التونسيين الذين لم يكونوا مؤسسين لأية ايديولوجيا ولكنهم كانوا مجرد ناقلين لخطابين متعارضين للقوتين العظميين فى المعسكر الشيوعى وهما الاتحاد السوفيتى والصين ٠ ان تعريف الدولة التونسية بأنها برجوازية أو برجوازية صغيرة ليس ثمرة تحليل ولكن ثمرة اختيار بين موقفين سياسيين متعارضين مطروحين على شيوعيى العالم الثالث : اما البحث عن صيغة للتحالف بين التقدميين غير الشيوعيين واما مواجهة الدولة باسم البروليتاريا حتى مع عدم المشاركة الفعالة للبروليتاريا ٠ الاختيار الأول مرفوض من قبل النظام ، والاختيــار الثانى محكوم عليه بالفشل بسبب المسافة الثقافية بين المناضلين الماويين وسكان القرى ٠

وقد كان الماويون على وعى بهذه المسافة التقليدية بين « البرجوازية الصغيرة » والجماهير الشعبية فى المجتمع الصناعى المتجانس ثقافيا ٠ وكانوا متشبثين برفض اعادة النظر فيما ترتب عليه من نسيان الانتماء الى مجتمع عربى واسلامى ٠ ذلك أنهم كانوا من الناحية المادية والثقافية يحتذون نموذج الحياة الغربية ومن ثم لم يكن فى مقدورهم أن يروا أو يتخيلوا الا العوز الاقتصادى والسياسى ٠ ولم يكونوا وحدهم فى هذا التصور ٠ ذلك أن المثقفين المستغربين كلهم ليسوا على وعى بالموقف التراجيدى للتبعية الثقافية ٠

وقصر الرؤية النظرية لمشكلات المجتمع المدنى هى التى تركت فراغا يملؤه أولئك الذين كانوا مستعدين للانصات الى الصوت المخنوق لقطاع كبير من الشـــباب لا يجد نفسه فى الخطاب القـــومى الرسمى والخطاب الماركسى ٠

٣ - العرض الايديولوجى للحركة الاسلامية المعارضة :

ان قصر الرؤية النظرية ، فى تونس ، للخطــاب الرسمى وللخطب العلمانية المعارضة تنصب على البعد العربى الاســـلامى للهوية الجمعية للمجتمع التونسى ٠ فكل من الخطاب الرسمى وخطاب المنشقين من حزب الدستور الجديد يعترف بهذا البعد على أنه أحد أبعاد الهوية الجمعية وليس المحور المركزى لهذه الهوية ٠ ويشترك فى هذه الرؤية الرسمية الماركسيون

والمثقفون المستغربون ولكن مع احالة التراث الثقافى وعلى الأخص الاسلامى الى مجرد حمل ثقيل معرقل لمسار البلد نحو التقدم • أما الماويون أو بالأدق شريحة من الماويين فقد دفعوا النزعة الثورية الى الحد الذى تم فيه انكار البعد الثقافى ، والنظر الى الدولة التونسية على أنها الدولة البرجوازية ، مثلها فى ذلك مثل أية دولة • وتناولوا البعد الثقافى للتحرر الفلسطينى باحتقار تام • يقولون « اننا نرفض اللغو الخاص بوحدة اللغة والجنس والدين وأخوة الدم فهو لغو رجعى »(٨) • المسألة اذن ليست مجرد قصر نظر وانما عماء تام ، عماء يكشف عن اغتراب المثقفين التونسيين الذين تعلموا فى جامعات فرنسية • وغالبا ماترتد حساسية العديد من المثقفين التونسيين للبعد العربى الاسلامى للهوية التونسية الى عملية التثاقف التى تمت بفضل التعليم الفرنسى والبقاء فى فرنسا فترة زمنية طويلة • ولكن ينبغى اضافة عنصر آخر اذا أردنا فهم هذه الظاهرة • فقد تعاون حملة النموذج الثقافى التقليدى العربى الاسلامى ، وكبار الفقهاء مع السلطات الاستعمارية أثناء احتلالهم لتونس • ولم يخف هؤلاء الفقهاء احتقارهم « للبرجوازية الصغيرة » التى نشأت خارج الريف التونسى • وكانت العداوة متبادلة بين مثقفى البرجوازية الصغيرة وكبار الفقهاء • فقد انحاز هؤلاء الفقهاء مع عدم اتساق هذا الانحياز ، اما الى السلطة الاستعمارية أو حزب الدستور الجديد أو الى بن يوسف • وكان حزب الدستور الجديد يضم خريجى جامع الزيتونة من أصول شعبية ولكن لم يكن من بينهم كبـــار الفقهـــاء •

وقد رأى الفقهاء ، بعد الاستقلال ، أن مكانتهم الاجتماعية أقل شأنا من مكانة التكنوقراط الشبان حيث أن بعض هؤلاء الشبان أبناء لهؤلاء الفقهاء وقد تعلموا فى جامعات فرنسية • وحيث أن الفقهاء قد اعتادوا على الخضوع للسلطة المركزية فلم يكن لديهم أية فعالية ضد علمنة المجتمع المدنى ، ومع صمتهم فقدوا جزءا كبيرا من مكانتهم •

والجيل الذى تربى ، بعد الاستقلال ، فى المؤسسات التونسية لم يعثر

---

8) La question palestinienne dans ses rapports avec le développement de la lutte révolutionnaire en Tunisie. Ed. "Perspectives tunisiennes", No. 2, Février 1968.

على أى خطاب دينى مستقل ٠ والدروس الدينية ، فى المدارس ، ليست الا مناسبة للتسلية بسبب ضعف التكوين التربوى لمدرسى الدين ٠ وأئمة المساجد المحكومين من قبل الدولة محصورون فى اطار الخطاب الرسمى ٠ والصلاة ، فى المساجد ، مسألة روتينية خالية من معنى المشاركة الجماعية للأمة الاسلامية ٠ والعروض الايديولوجية حتى نهاية الستينيات من اشتراكية دستورية وماركسية تحريفية أو ماوية متفقة فى مسألة واحدة وهى أن النضال ضد التخلف يستلزم تأجيل النظر فى التراث الاسلامى الكبير المتمثل فى سلوك الفقهاء (قدامى البرجوازيين المتعاونين والرجعيين) والتراث العلمانى الصغير المتمثل فى خرافات الفلاحين (الأميون والرافضون للتغيير) وهذه الرؤية المشتركة للطبقات السياسية التونسية ، التى تتكون فى جملتها من مثقفى المدن الذين يتكلمون لغتين ، يوتوبيا ، وهى كمثل أية يوتوبيا ، تعبير عن توقع لتغييرات اجتماعية هائلة ٠ وكان ينظر الى المدرسة على أنها المحرك الرئيسى لهذا التغير ، والى تحرير المرأة من وضعها التقليدى المحصور فى النشاط المنزلى على أنه مدخل الى تعميم التعليم والقضاء على العوائق السيكلوجية فى المجتمع التونسى كما تتصورها النخبة ٠ ولم تتردد الدولة التى ليس لديها مصادر بترولية فى أن تكون الأولوية للتعليم عند الموازنة بين ميزانية الجيش وميزانية التعليم ٠ وكانت الخطة الأولى ، فى تونس المستقلة ، تعميم التعليم الابتدائى ٠ أما الخطط الاقتصادية فلم توضع الا فيما بعد عندما اكتشفت الدولة أن الحرية الاقتصادية لا تحبذ الانغماس فى الاستثمارات الاقتصادية الضرورية ٠ ومن ثم اعتبرت تونس ، فى نظر الأجانب ، نموذجا للبلد المستقر والمعتدل ، ومستعدة للأخذ بالتغيرات التى تعنى التقدم ٠ وللتدليل على هذه الشهرة لتونس فى الستينيات فاننى لن أنوه بأى نص من النصوص العديدة التى كتبها السياسيون الانجلو ساكسون فى مغازلة تونس بل أنوه بنص لماركسى مصرى ذى شهرة عالمية هو سمير أمين جاء فى خاتمة دراسته المقارنة عن « اقتصاد المغرب » « ان الحركة التى أداها الرئيس بورقيبة وهو يشرب كوبا من عصير الفواكه أمام الجمـاهير أثناء صيام رمضان ، أو كسر القانون الدينى لتعدد الزوجات يبدو لى أكثر فاعلية من الشعارات التى تتحدث عن مستقبل الاشتراكية أو تأميم المشروعات، هذا اذا لازمتها مضاعفة الحمية الدينية كما حدث فى الجزائر والمغرب : القبض على الذين يفسدون الشباب والمنع القانونى لتعاطى الخمور ٠ هل لهذا السبب بالاضافة الى الاتجاهات العلمانية لحزب الدستور أن تونس

هى البلد الوحيد من بين دول المغرب الثلاث التى حصلت على عائد من التنمية والاقتصاد ؟ اننى أميل الى تصديق هذا الحكم ». •

وهذا الحكم الذى أعلنه سمير أمين فى بداية الستينيات لم يكن مقبولا فقط من الدبلوماسيين التونسيين ولكن أيضـا من الغـــالبية العظمى من البرجوازية الصغيرة فى النظام التى رأت أبناءها المتعلمين قد ارتقوا سريعا الى وظائف قيادية وسلطوية • وقد كان ينظر الى التعليم ، من حيث هو أساس السياسة العصرية والعلمانية ، على أنه الطريق الجديد للتقدم الذى بدأ فى أول يونيو ١٩٥٥ ، أى اليوم الذى عاد فيه بورقيبة من منفاه • وقد كانت البرجوازية الصغيرة فى انتظار شغوف بتحقيق معجزة التعليم ، وكانت مهيأة للتكيف مع المعايير الجديدة للحياة الحديثة ، ومشجعة حتى لبناتها فى نيل الدبلومات ، وتحرير أنفسهن للحصول على وظيفة ملائمة وزوج ملائم • بيد أن معجزة توظف جميع الحاصلين على دبلومات ، فى العشر سنوات الأولى بعد الاستقلال ، لم تستمر طويلا • فالنظام الاقتصادى ، على الرغم من التخطيط والاصلاحات المتعددة للأبنية ، لم يكن قادرا على استيعاب خريجى التعليم الابتدائى والثانوى « الفاشلين » فى النظام التعليمى والحاصلين على الدبلومات •

وفى نهاية الستينيات فقدت المدرسة صورتها القديمة المتميزة • فلم يعد ينظر اليها ، كما كان الحال فى بداية الاستقلال ، على أنها مقدسة مثل الجامع • ومع ديموقراطية التعليم ومضمونه الايديولوجى كان الخطاب العلمانى الحديث هو المسيطر •

وفى ضوء هذا التشكيل الجماعى ازاء فاعلية تضحيات الآباء لتعليم أبنائهم فطن النظام السياسى فى عام ١٩٦٩ الى أن سبب ذلك هو خطابه الاشتراكى الذى راح يحرك الرأى العام ، يوميا ولسنوات عديدة ، نحو الاشتراكية ، وتنمية مفاهيم اجتماعية هزيلة • هذا بالاضافة الى اعـلان فشل الخطاب الاشتراكى العلمانى الحديث فى الجزائر بعد سقوط بن بللا ، وفى مصر بعد هزيمة ١٩٦٧ • وهذا الفشل قد خيب آمال الجماهير العربية فى الايديولوجيات الاشتراكية • وفى نهاية الستينيات فقد رؤساء الدول العربية بريقهم • ولم يعد ينظر الى الدولة على أنها مؤسسة « أبوية » قادرة على

تأمين « مستقبل أبنائها » . وفى هذه الفترة كان شعار الطلاب فى تونس الذى أعلنوه بصوت صارخ « ليس لنا مستقبل سواء تعلمنا أو لم نتعلم » .

واعتقادى أن فترة تشكك الطلاب فى مستقبلهم كانت نقطة البداية للحركة الاسلامية . وهو تشكك قد هز شخصيتهم هزا كاملا وهم يمرون بالمرحلة الحرجة لأزمة المراهقة . ويبدو لى أن هذا التزاوج بين أزمة الثقة فى المستقبل وأزمة النظام الاجتماعية والايديولوجية قد أفضت الى مطلب ايديولوجى تعجز الماركسية ، أعنى الاشتراكية الأكثر راديكالية من الاشتراكية الرسمية ، عن الوفاء به ، لأن هذا المطلب الايديولوجى يثير سؤالين فى آن واحد وهما :

(أ) مشكلة الغاء الهوية الثقافية للشباب وللمجتمع .

(ب) مشكلة الظلم الاجتماعى وعدم المساواة الاجتماعية .

والماركسية ليست مسلحة الا للرد على المشـــكلة الثانية . وبعـــد الاعتراف الرسمى بفشل الاشتراكية الخاصة فان الاسلام وحده أو بالأدق تأويل معين للاسلام هو القادر على الاجابة فى آن واحد عن مشكلتى الطلاب المنتمين الى البرجوازية الصغيرة ، والجماهير الشعبية التى هى فى حاجة حقيقية الى أن يكون للحياة معنى حتى لا يقعون فى شباك عقدة الذنب اللازمة للفشل . وقد كان الحجاب الذى وضعته فتيات المدينة المتعلمة من أصول اجتماعية متواضعة هو الرد المتميز لهاتين المشكلتين .

وفى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات اتخذ احياء التراث(٩) فى تونس أشكالا متعددة طبقا للمطلب الخاص لكل فئة اجتماعية .

١ ـ فى أوساط الفلاحين انتشر السحرة والمرابطون . وفى هذه الفترة أثارت الصحافة حالة الفتاة صالحة التى كان شفاؤها دليلا على فشل الطب الحـــديث .

---

9) A. Zaghal : "The reactivation of tradition in a post traditional society", Daedalus, Winter 1973, pp. 225-252.

٢ ـ اعتقاد نبلاء القرية وقدامى خريجي الزيتونة وأساتذتها أنه قد آن الأوان لأن يفرضوا أنفسهم كمدافعين عن الأخلاق والنظام الاجتماعى • وكانت رؤيتهم للعالم سلفية تماما ، وشعارهم عودة الماضى واحترام نص القانون الدينى • ثم ان هؤلاء النبلاء الذين تربوا فى التراث الدينى لم يكن يعانون أزمة سيكلوجية كالتى عانى منها المراهقون • ولم ينشغلوا بمشكلة الهوية • لقد تصوروا أنفسهم مرشدين ورقباء على سلوك الشباب • وأرادوا تأدية دور اجتماعى فى فترة الأزمة ، والثأر من المثقفين المتغربين الذين حرموهم من الدور السياسى والاجتماعى • وفى كلمة واحدة يمكن القول بأن هؤلاء النبلاء يمثلون التواصل التاريخى لحزب الدستور القديم : فهم ضد البورقيبية ، ومنحـازون لتيـار المنشقين عن حزب الدستور الجـديد ذى التوجه الليبرالى • وقد كانوا موضع مغازلة من هذا التيار أثناء انعقاد المؤتمر الأول لحزب الدستور الجديد فى موناستير عقب سقوط بن صالح (اكتوبر ١٩٧١) •

ولكن الجديد الحق ، فى رأيى ، أن العودة الحقيقية للاسلام جـاءت من قبل الطلاب والشباب المنتمين الى أوساط شعبية • فهؤلاء على الضد من الفلاحين لا يعتقدون فى المرابطين وفى أى وسيط بين الله والمؤمن • انهم يشاركون قلق النبلاء ازاء انحطاط الأخلاق ، ولكنهم على الضد من النبلاء ، ينشغلون بمشكلات الظلم الاجتماعى وغياب الحرية الديموقراطية • وبينما يتطلع النبلاء الى الماضى ينشغل الشباب بالحاضر والمستقبل ، أى مستقبلهم • وسواء كانوا فى القرية أو بعيدين عن أسرهم فقد كانوا يشعرون بالوحدة وعدم الأمان ، ويبحثون فى غير أمل عن جماعة ينتمون اليها • ولم يكن لأية مؤسسة استعداد لقبولهم غير المسجد • وفى هذه الفترة عادت الى الظهور حلقات للتعليم الدينى فى بعض الجوامع ، ولم تكن محكومة من الدولة • ومن هذه الحلقات نشأت الحركة الاسلامية •

وهكذا تقدم المطلب الايديولوجى على العرض الايديولوجى • وعودة الحلقات فى الجوامع هى ثمرة مسار فردى لمجموعة من الشباب نحـــو الجوامع • وكان العرض الايديولوجى متنوعا فى هذه الحلقات كما فى المجلة الاسلامية الجديدة « المعرفة » • بيد أن الاتجاه السائد فى الخطاب الاسلامى كان خطابا سلفيا • ولم يأت بشىء جديد بالنسبة الى تفسير العقيدة ، ولم

يكن له اهتمام مباشر بالسياسة ، ومشروعه هو التحكم فى سلوك الأفراد وادارة المؤسسات الاجتماعية وعلى الأخص الأسرة والمدرسة ٠ والواقع أن المرأة هى حجر الزاوية فى هذا التيار ، وغايته الرئيسية عودة المرأة المسلمة الى المنزل ٠ وأسباب هذا الموقف الايديولوجى تقليدى للغاية ٠ فالمرأة مساوية للرجل على الصعيد الانسـانى ولكن تركيبهـا الجسمى وواجباتها الأسرية لا تسمح لها بتأدية دور الرجل ٠ وقراءة هذا التيار للماضى تدمير منظم للمصلحين المسلمين فى القرن التاسع عشر ٠ ونظرته الى الغرب أنه مجتمع منحل وفى أزمة شاملة ، وشبابه مخمور وبلا أمل ٠ والشيوعية مطروحة على أنها العدو الرئيسى ٠ وأبطال التراث التونسى هم فقهـاء حزب الدستور القديم ليس الا ٠

وقد سيطر هذا التيار تماما على خطاب المجلة الاسـلامية الجديدة « المعرفة » فى الثلاث أو الأربع سنوات الأولى (١٩٧٢ ـ ١٩٧٥) ثم تغير اتجاه المجلة ، اذ تسيد التيار السلفى ، ولكن الاتجاه العام للمجلة كان متجاوبا مع مشكلات الواقع الراهن ومتضمنا من وقت لآخر مشكلات عن الظلم الاجتماعى والتبعية الثقافية مطروحة بمفاهيم جديدة ٠ واشتعلت الثورة الايرانية فدفعت بقوة هذا التيار الذى ظهر بقوة نضالية فى النشرة الاسلامية الثانية ذات الاتجاه الراديكالى : « المجتمع » ٠

وابتداء من عام ١٩٧٥ ولأول مرة بعد الاستقلال اخترق الاسلام ، من حيث هو خطاب أيديولوجى محرك ، أرض اليسار ، أعنى الجامعة ٠ فقد كانت كليات العلوم والتكنولوجيا المحكومة بايديولوجيا وحيدة هى العقلانية الآلية أول مجال يغزو الخطاب الاسـلامى الجديد الذى يعلن ، على غرار المنطق العلمى ، أنه يتصف بالدقة فى الفكر وفى السـلوك ٠ وظلت العلوم الاجتماعية المحكومة بالايديولوجيا الوضعية والنقدية على الصعيد الاجتماعى آخر معقل لليسار الماركسى المشوب بوجود اسلامى هزيل للغاية ٠ أما الأقاليم حديثة العهد بالمدارس ، وحديثة التحضير بدون موارد اقتصادية فى السنوات العشر الأخيرة كما هو حال محافظات كيف وجسرين وجنسه وفى أماكن معينة من محافظة سفكس ، فانها الأماكن الخصبة لتوليد الموالين للحركة الاسلامية ٠ فطلاب هذه المدارس يحيون فى أحوال متواضعة للغاية ، ولديهم احساس بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية ، ومستقبلهم محصور بين البطالة

أو الهجرة • وعند التحاقهم بالجامعة يتوزعون بين اليسار الماوى الجديد (ذى الاتجاه الألبانى) والتيار الاسلامى الراديكالى • وليس من الغريب رؤية هذه الفصيلة من الطلاب وقد انتقلت من تيار الى آخر مع احتفاظها بالروح النضالية العالية •

خــاتمة :

كان مشروعى الأول فى هذا البحث الكشف عن المنطق الجوانى لخطاب الحركة الاسلامية فى تونس ، ودراسة المضمون الايديولوجى لأعداد مجلة الحركة الاسلامية ، وأصالة مواقفها • وبسبب جهلى التام بهذه الحركة وهو جهل يشاركنى فيه معظم الزملاء فقد تصورت أن الخطاب العلنى الوارد فى هذه الأعداد هو الذى جذب الشباب الى هذه الحركة السياسية الدينية • ولكن بعد قراءة أعداد هذه المجلة لم أعثر على فراغ ايديولوجى بل على غياب الفكر المجــاوز للشعارات الواردة فى المطبوعات السلفية القديمة والغارقة فى المحافظة • وقد لفت نظرى وجود مفكر وحيد ومعزول ينشد دفع رسالة القرآن فى خضم الظروف التاريخية الراهنة • بيد أن صوته مخنوق تماما وسط سيل المقالات التى يدبجها المشاركون فى تحرير هذه المجلة •

وهذا الاكتشاف - ولأنه اكتشاف لذاتى - قد دفعنى الى البحث عن أسباب انجذاب الشباب الى هذا التيار الاسلامى • واضطررت الى وضع هذا التيار فى اطار المجال الايديولوجى فى تونس ، فلاحظت أنه لا الخطاب الرسمى ولا خطاب المنشقين من الحزب الدستورى الجـديد ولا الخطاب الماركسى قد تناول فى وقت واحد وبطريقة جادة المشكلة المزدوجة للهوية الثقافية والظلم الاجتماعى • كان لابد من حدوث أزمة سياسية تحرج الخطاب الاشتراكى الرسمى الذى طغى فى لحظة عابرة على السطح فى ادارة الدولة (١٩٧٠ - ١٩٧١) فتبزغ هذه المشكلة المزدوجة فى لغة اسلامية • ولماذا الاسلام ؟ الجواب بسيط ومنطقى : ان الاسلام هو الأساس الثقافى الوحيد القادر على التفكير فى هذه المسألة المزدوجة فى مواجهة الخطاب الرسمى وذلك بتعرية هذا الخطاب من غموضه وصمته ازاء هذه المسألة المزدوجة •

بيد أن الاسلام تراث ثقافى وليس سلسلة من الأجوبة الدقيقة عن أسئلة

محددة . والتراث لا قيمة له من غير أن يكون معاصرا عن طريق القـــاء محاضرات واعطاء تأويلات لمشكلات معاصرة . وللأسف فان اهتمام حزب الدستور القديم وحزب الدستور الجديد قد دار على مشكلات الماضى ، وهو الأمر الذى سيطر على حركة العودة الى التراث الاسلامى فى مرحلتهـا الأولى . وتزايد أتباع هذه الحركة لا علاقة له بأفكار هذة الايديولوجيات . وغياب هذه العلاقة ليس وضعا شاذا : فالقومية ، مثلا ، لم تكن دائما من افراز فكر دقيق . ومثال ذلك كتاب عبد العزيز طالبى « تونس الشهيد » الصادر عام ١٩٢٠ فانه يشهد على فقر الفكر القومى فى تلك الحقبة . ولم تكن قوة الحركة القومية قابعة فى فكر قياداتها ولكن فى ميول أتباعها . ويمكننا تفسير المرحلة الأولى للحركة الاسلامية على غرار تفسيرنا للحركة القومية . ولن تمنعنا الحركة الاسلامية من التنويه ببعض جوانب خطابها الذى يبدو ارهابيا بشكل واضح . وتدعو هذه الحركة بكل تياراتها الى العودة الى تطبيق الشريعة فى التنظيم السيـاسى والاقتصـادى والثقافى للمجتمع . ولكن الشريعة جملة نصوص تحتمل عدة تأويلات متباينة . ونحن نعلم أن الاسلام يخلو من الكنيسة ومن البابا . فمن ذا الذى يزعم أنه صاحب التأويل الحق للنصوص ؟ هل من له السلطة مثل القذافى ؟ هل هو الجيش بما له من المستشارين الفقهاء ؟ فمثلا ، فى المجلة الاسلامية «المعرفة» ثمة تأويلات عديدة لمفهوم الحرية . وثمة تأكيد بأن الاسلام مع الحرية وضد الدكتـــاتور . ولكننـــا نقرأ فى نفس الوقت وفى نفس النص أن الحرية والديموقراطية مقبولتان فى النظام العلمانى وليس فى دولة اسلامية حقة . وفى هذه الدولة ليس ثمة حزب غير حزب الله ، وفى هذه الدولة ليس من حق الشيوعيين التعبير عن آرائهم . وفى النهاية ينبغى التنويه بأن بعض قيادات الحركة الاسلامية على وعى تام بهذه النواحى الضعيفة والخاطرة فى تبنى خطاب هذه الحركة . وهذه القيادات على وعى بالحاجة الى نقد تجربتهم ونقد تجارب الحركات الاسلامية الأخرى وعلى الأخص حـــركة الاخوان المسلمين فى مصر . ومع ذلك فثمة حملة لفكرة وحدة الأمة الاسلامية من غير تفكير فى التنوع السوسيولوجى لهذه الوحدة . ومن هذه الزاوية فان ايديولوجيا هذه الحركة تحمل فى طياتها بذور يوتوبيا أكثر استشهادا من اليوتوبيات العلمانية لأنها تهيب بالله مع ثقتها فى أقلية لها حق التحدث باسم الله .

بيد أن هذا التحفظ الجاد على ايديولوجيا هذه الحركة لا يمنعنا من الاعتراف بأنها تترجم بألفاظ دينية المتطلبات المحفورة فى الواقع الاجتماعى التونسى • وتباين هذه المتطلبات ، مثل البحث عن النبلاء خريجى جامع الزيتونة وانزعاج الطلاب ذوى الأصول الشعبية من المستقبل ، كفيل بتمزيق هذه الحركة الى تيارات عديدة • وقد وصلت حاليا الى أربعة أو خمسة تيارات متنافسة كما هو الحال فى الحركة الماركسية •

ومنع هذه التيارات من التعبير وطرح أفكارها فى الشارع يفضى الى أن تتخذ هذه التيارات شكل التنظيمات السرية على غرار نموذج الاخوان المسلمين فى مصر • وعلى الرغم من هذه المخاطر تبقى الديموقراطية هى النسق الوحيد الذى يقف ضد انفجار العنف الفوضوى • وليس من حل آخر سوى يوتوبيا شهيدة مدنية أو نضالية ، علمانية أو دينية •

التغير الاجتماعى وتطور المقدس
فى المغـرب الراهن

عبد القادر بن رجب (تونس)

فى المغرب ثمة اعادة تعريف للتوترات الاجتماعية بألفاظ دينية • ولكن هذا التعريف لا يغير من طبيعة هذه التوترات وتعقيداتها وخصوصيتها • ولكن ليس فى مقدورنا الا أن نعترف بأن ثمة عودة الى « المقدس » ، واحياء لماض سحيق ، واستثمارا نضاليا وملتزما بالأساطير •

ومن أجل فهم ظاهرة العودة الى الينابيع ، ومن أجل معرفة أهميتها فى مسار التغير الاجتماعى من الأفضل البداية بعرض مجال المقدس بصفة عامة ، ودوره فى المجتمع •

وتعلمنا النظرية الاجتماعية أن المجتمع ينظم حول مجموعة من القواعد الاقتصادية والأخلاقية والسياسية ، وتتجسد فى ممارسات زمكانية منتظمة من شأنها توجيه العلاقات بين الانسان وماهو فائق للطبيعة •

وهذه القواعد التى تفرض سلوكا جماعيا من أجل الضبط الاجتماعى وآليات التوليد الاجتماعى انما تستند الى مفهوم المقدس • ويمكن النظر الى المقدس على أنه ثورة ابستمولوجية حقيقية فى تاريخ البشرية •

والمجتمع نفسه هو الذى ينشىء المقدسات ، ويعارضها ، فى الممارسة اليومية ، بالدنيويات التى ننشئها بمعطيات الحس وخبراتنا • وهذا التعارض أو بالأدق هذا الانفصال تعسفى •

والمقدسات هى الأخرى ممارسات جماعية والعكس صحيح ، ومن ثم فان المجال الاجتماعى يكشف عن المقدس الذى يدخل فى علاقة جدلية مع الدنيوى •

والتناول السوسيولوجى لمشكلة المقدس تيسر فهم المقـــاومة الثقافية للجماعات الاجتماعية أو للأمم ، وآليات توليدها • وليس ثمة نظام اجتماعى لا يزعم أنه حائز على مقدس نسيج وحده ومتحجر •

وخلف الوحدة الظاهرية ثمة وقائع متباينة وأساليب متعددة تميز بين النقى والدنس • وكل واقعة من هذه الوقائع تنتمى الى جماعة اجتماعية معينة وتميزها فى بنائها الجوانى وفى علاقاتها مع العالم الخارجى سواء كان انسانيا أو فائقا لما هو انسانى • ومن ثم فان المقدس هو بمثابة الحاوى للممارسة الاجتماعية لأنه يوجد المتباين ويباين ماهو نسيج وحده • ومن هذه الزاوية فانه يقدم اطار مثاليا للأمان والوحدة ••

وثراء مجال المقدس يكمن فى قدرته على التطور مع الأبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية للانتاج • ثم هو متجدد باستمرار لكى يبرهن على أنه ليس له من بديل • ويعرف مارسل موس هذه الخاصية للمقدس على النحو التالى : « اذا خرجت الآلهة من المعبد وأصبحت دنيوية لشاهدنا الانسانيات بل الاجتماعيات مثـــل الوطن والملكية والعمل والشخص تدخل الى المعبد الواحدة تلو الأخرى » • وفى امكان الآلهة التنافس والتعايش والوقوف فى تسلسل هرمى •

هذا موجز لمفهوم المقدس فكيف نصور هذا المستوى للحياة الاجتماعية فى المجتمع المغربى ؟

ينبغى منذ البداية القول بأن المقدس فى هذا المجتمع مغموس فى اطار ايديولوجى محدد : الدين الاسلامى • وهذا الاطار ثابت وجامد • انه يحتوى « الآلهة الجديدة » ويغمسها فى منطقه • ويلى هذه النقطة فى التحليل نظرة الاسلام الى المقدس • فالاسلام يقدس الحياة الاجتماعية برمتها ويخضعها لقانون الالزام وقانون المحرمات ، **أما الدنيوى فمحذوف تماما** •

وأخيرا ينبغى ألا نغفل تنـــوع الوقائع المحلية أو الاقليمية ، وتنوع الثقافات ، وتطور قوى الانتاج فى الأنظمة الاجتماعية ، وينبغى التنويه بأن ثمة اسلام أسود واسلام مغربى •• الخ •

ونحن نعلم أن المقدس فى المجتمع المغربى هو مقدس ذو مستويات •

والاطار العام للقواعد الأخلاقية هى على الدوام النظرية الاسلامية • وهذا مايسمى بالاطار الكبير وهو محكوم وموجه من السلطة المركزية ولكنه يترك المجال لأشكال محلية ومتميزة من المقدس فى المجتمعات الريفية • وهذه الأشكال ، فى المجتمعات المغربية قبل الاستعمار ، قريبة الصلة بالتوتمية ، أعنى تجسيد البطل ان لم تكن الأسطورة فى انسان أو مايسمى بـ « المرابط »• والمرابط موضع عبادة وتقدم له القرابين ، بل هو الشخصية المحورية فى الجماعة •

هل هو المقدس الكبير الذى يقترب من الأرثوذكسية الاسلامية ؟ هذه مسألة أخرى • ومع ذلك يظل المقدس معاشا فى النظام الاجتماعى ، بل يمكن القول بأننا بازاء ظاهرة اجتماعية شاملة •

وتحجر المقدس احدى خصائصه فى عصر ماقبل الاستعمار • وثمة تغيرات طفيفة طرأت على مجال المقدس منذ اثنتى عشر قرنا • وربما يكون من المفيد معرفة ثمن المحافظة على المقدس • ودراسة سر هذه المحافظة لازمة لفهم التغيرات الراهنة • ومما يؤسف له أنه أذا كانت العلوم الاجتماعية مهيأة لفحص التغيرات بمناهج كمية فهى ليست كذلك بالنسبة للظواهر الثابتة • وقد ألحق الثبات بالقيم الثقافية ، ولكننا نسينا أن هذه القيم ليست الا مجردات أنشئت على ملاحظة التماثل فى السلوك الجماعى • ولهذا يمكن القول بأن المقدس ، من حيث أنه يبدو أنه ثابت فيما قبل الاستعمار ، فانه يعاد ابداعه بطريقة منتظمة • ولهذا السبب فانه يستعين بالعنف أكثر من استعانته بأى أسلوب آخر • وأغلب الظن أنه فى الامكان حل هذه المعضلة وذلك بطرح ديناميكية تحجر المقدس •

المقدس فى الحياة الحديثة فى المغرب :

لقد حدثت تغيرات عنيفة فى مجال المقدس منذ بداية عصر الاستعمار • وقد كان ذلك استجابة للتغيرات الحادثة فى قطاعات أخرى من الحياة الاجتماعية •

وحيث أن المقدس هو الحاوى للحياة الاجتماعية فقد تأثر من تدخل أسلوب جديد للانتاج ونظام اجتماعى جديد فنشأ موقف جديد لا رجعة فيه ثم توطد وأصبح مشروعا وتميز بما يلى :

— علاقة تبعية اقتصادية ازاء مراكز القرار الراسمالى · وتستند هذه التبعية الى ضغوط سياسية وعسكرية ·

— سلب الأرض وتحويل المزارعين الى بروليتاريا ·

— تأسيس نظام اقتصـــادى جـــديد يستند الى هيمنة القطاع الرأسمالى ·

وجملة النشاط الاقتصادى ماقبل الرأسمالى كان محصورا فى بناء تحتى محكوما ببناء رأسمالى هامشى ·

وكان السند الايديولوجى والثقافى للنشاط الاقتصادى يعانى من نفس الصدمة حيث :

— بزوغ آلهة جديدة وأساطير جديدة ·
— تجديد وحشى لأبنية المقدس ومجالاته ·
— تفكك وعلمنة مجالات متعددة اجتماعية ·

ويمكن اطلاق لفظ « تبعية تحديثية » على جملة التغيرات الاقتصادية والثقافية · وقد واكبت هذه التبعية التحديثية توترات اجتماعية حادة · وقد أسهمت بالمقدس ، فى المرحلة الأولى ، بالتسامى بتناقضات الحياة اليومية · وثمة تصنيف عام ذو قطبين أحدهما يستقطب الأجنبى فى المستوى العلمانى والآخر يستقطب الحياة الاجتماعية برمتها فى مواجهة متعددة الجوانب بين العلمانى والمقدس · ومن ثم اصبح المقدس نضاليا وتركيبيا لأنه يوحد ، فى مشروع واحد ، الدينى واللادينى ·

المقـدس اليوم :

لقد أعقبت الروح النضالية للمقدس فى الفترة الاستعمارية فترة قصيرة خاصة بتوقف النشاط فى جميع الأبنية الاجتماعية والاقتصادية فى جميع بلدان المغرب ·

ولقد كانت صياغة المشروع السياسى الاقتصـــادى الاجتماعى هى نقطة البداية فى احياء المقدس على نحو مانشاهده اليوم على المسرح الاجتماعى

والسياسي . وهذا مردود الى طبيعة هذا المشروع السياسي ، والى الوسائل المطروحة لتحقيقه ، والى تماثله مع الأبنية السابقة عليه . وقد تبع ذلك غزو تكنولوجي ينطوى على عمليات جديدة يمكن وصفها بأنها دنيوية . وواكب ذلك تجديد فى اليات الضبط الاجتماعى مع تغييرات فى مجالات السلطة . وكل ذلك كان فى علاقة تجذير العلاقات الاجتماعية والاستقطاب الثنائئ للنظام الذى أصبح واقعا فعالا وغير متاثر بمحاولات تسامى الواقع استنادا الى المسألة الايديولوجية . وانفتح تطور هذه المتناقضات على بتر متزايد بين ماهو واقعى وما هو مشروع . وهذا البتر الهام والبنيوى لن نعثر عليه الا فى صوره وماهيته ومظاهره ، أى فى المقدس . والمقدس ، الى حد بعيد ، ينزلق الى الأعمـــاق الأسطورية والى غرس الزمـــانى فى اللازمانى . ومن ثم فليس من العجيب أن نشاهد ترابطا واضحا فى النتائج بين الآلهة الجديدة والمثل الجديدة من جهة والآلهة القديمة والمثل القديمة من جهة أخرى .

وهذا الترابط يقوم فى حركتين بديلتين :

— تقديس الآلهة الجديدة مثل الحرية والعمل .
— تجسيد المقدس والميثولوجيا اللازمة للعصر الكلاسيكى .

وقد أفضى هذان البديلان وهذا التكليف المتبادل بين المقدس والوقائع الجديدة المعاشة الى تسلسل هرمى جديد فى مجال المقدس :

— مقدس عادى مرتبط بالأسس الميثولوجية الكلاسيكية ولكنه متجدد على الدوام .

— « مقدس وحشى وظرفى .

وهذه القسمة الدقيقة بين مستويين جديدين ليست واضحة فى الأبحاث السوسيولوجية ، ولكننا ندركها فى مفهومى المكان المقدس والزمان المقدس .

المكان المقدس :

مكان المقدس فى ايثاره الطقسى الدينى ، وفى الأساطير التى يحياها المؤمنون دون الخروج من حياتهم اليومية . وفى المغرب اليوم يمتد المقدس

الى أماكن معـروفة بعلمانيتها بالاضـافة الى أماكن مقدسة تقليديا مثل أماكن العبادة ٠ وهنا يمكن التنويه بالتقديس المهيمن على الحياة الخاصة ٠ وهذا بالاضافة كذلك الى أن اماكن العبادة ، وهى الأماكن المقدسة على الأصالة ، تندمج رويدا رويدا مع الرموز والمثل الجديدة العلمانية التى على صلة مع الواقع اليومى للشعب مثل مشاكل العمل والأسرة والعدالة ٠ ولهذا فان المقدس الدينى الاسلامى يرد ، على الدوام ، الآلهة الزمانية الى الله الأبدى ، والمقدس الوحشى الى المقدس الدينى ٠

ويتأكد المكان المقـدس على أنه مكان جغرافى واجتماعى للمطالب السياسية ٠ وهذه الرسالة قديمة ، وتتجدد مع تطور التوترات الاجتماعية ٠ ألا يقال بعد ذلك أن الثورات فى الدول الاسلامية هى دائما جزء من الجوامع ٠

الزمان المقدس :

ان مفهومى الزمان والمقدس فى تناقض واضح ؛ فالمقدس مطروح على أنه نموذج للنظام الانسانى ، والزمان يسلب الأسطورة أصالتها ليحيلها الى ظاهرة شعبية ٠ بيد أن الأسطورة تستعيد قدسيتها باستمرار وذلك بتطابقها الدائم مع الواقع ٠ ويتحقق هذا التطابق الى حد بعيد وذلك بغمس أجزاء الزمان الواقعى فى الزمان الأسطورى ٠

ومشكلة التوفيق بين التاريخ الواقعى والأسطورة مشكلة عصرية ولكنها مشكلة حادة فى العالم العربى الاسلامى ٠ ويمكن القول بأن العيد الدينى هو أكثر من مجرد تسامى للواقع ، انه شـكل نضـالى ٠ ويتحـد الزمان الأسطورى والزمان الواقع من أجل توليد مقدس تلفيقى ٠

وختاما ، يبدو واضحا أن المقدس ديناميكى وثرى فى المغرب الراهن ٠ انه الحاوى فى أعماقه لكل ماهو اجتماعى ويعكسه فى شكل اللاتجانس والتباين ، ومن ثم يمكن الحديث عن مقدس الطبقة ٠

والحوار المكثف فى بلدان المغرب وفى الأمم الاسلامية الأخرى يدور على الاستقطاب الثنائى للعلاقات الاجتماعية والسلوك الجماعى بين المقدس والدنيوى ، بين « الحلال » و « الحرام » ٠ ما المقدس ؟ هل هو النظـام الواقعى أو النظام الشرعى ؟ هل هو النظام المرغوب أو النظام الممكن ؟

منطق العنف

مراد وهبه (مصر)

« مالم يوجد بعد هو الحق » . هذه العبارة ، التى افتتح بها هذا البحث ، مناقضة لعبارة هيجل فى مقدمته لكتابه « فلسفة الحق » حيث يقول :

« ان مهمة الفلسفة هى فهم ماهو كائن ، لأن ماهو كائن هو العقل . والبصيرة العاقلة التى تصالحنا مع ماهو واقعى تدور على اقرار أن العقل هو مثل زهرة فى صليب الحاضر ، ومن ثم فهو الذى يمكننا من الاستمتاع بهذا الحاضر » .

ومعنى هذه العبارة أن هيجل يضع العقل فى مستوى أفقى مع الواقع . ونحن نتفق ونفترق فى قبول هذه العبارة . الاتفاق من حيث أن العقل يتجه الى ادراك الواقع ، ولكن الافتراق فى أن هذا الادراك لا يبدأ من الواقع الراهن ، ولكن من الواقع المستقبلى ، أى لا يبدأ مما هو كائن ، ولكن مما سيكون . وهذه البداية مردودة الى التمايز بين الانسان والحيوان فى علاقة كل منهما بالواقع . ولقد ضرب ماركس مثالا ، لبيان هذا التمايز ، بالنحلة . يقول : « فى نهاية أى عمل يصل الانسان الى نتيجة كانت قائمة فى مخيلة العامل عند بدء العمل » . ومعنى ذلك أن نشاط الانسان ينطوى على فكرة « الغاية » ، وأن فكرة الغاية تتجاوز الواقع من أجل العمل على تغييره .

ومن هذه الزاوية فان العبارة ـ مفتتح هذا المقال ـ ، تكشف عن مفارقة ، وأعنى بها أن الحقيقة لها علاقة عضوية مع ماهو ممكن وليس مع ماهو كائن . والنزاع بين ماهو ممكن وما هو كائن قائم منذ بداية الفكر الفلسفى . ففى الفلسفة اليونانية القديمة العقل هو الملكة العارفة التى تميز بين ماهو حق وما هو باطل ، من حيث أن الحقيقة هى شرط الوجود الواقعى . وبفضل هذه الوحدة بين الحقيقة والوجود الواقعى فالوجود أفضل من اللاوجود ، فاللاوجود تهديد للوجود بل مدمر له .

ولكنى أرى المسالة على عكس ذلك ، فالوجود الواقعى أو الواقع الراهن هو المهدد الحقيقى للاوجود ، لما هو ممكن ، أو لما سيكون . ولهذا فعلى العقل أن يقيس الوجود باللاوجود ، أى يقيس الكائن بما هو ممكن . واذا كان هذا المقياس مقبولا فان ماسيكون هو البديل لما هو كائن .

وهكذا يتجاوز العقل الواقع الراهن بمعنى أن العقل يتحرك مما هو ممكن الى ماهو كائن ، وهذه الحركة من شانها أن تحدث تغييرا فى الواقع من خلال الممارسة العملية . ولهذا فان العقل عنيف ، وبالتالى فان العنف فعل عقلانى . وهذه العبارة مناقضة لما يذهب اليه الفيلسوف الانجليزى الجنسية كارل بوبر فى بحث له بعنوان « اليوتوبيا والعنف » يقرر فيه أن العنف ضد العقل ، وأن العقلانية هى البديل للعنف . وبهذا المعنى فان بوبر ضد اليوتوبيا بدعوى أن اليوتوبيا تفترض تحقيق ماهو ممكن ، أى ماسيكون، بيد أن هذا التحقيق ليس فى متناول النقد العقلى أو البرهان العلمى . ومن ثم فان الأسلوب اليوتوبى ، من حيث هو اختيار لمجتمع مثالى يسمح بتحقيق الممكنات البشرية ، هو المولد للعنف ، وليس المولد للسعادة البشرية . ومن هنا فان بوبر يطرح فكرة « الاصلاح » كبديل لليوتوبيا . يقول :

« اعمل على ازالة الشرور وليس على تحقيق الخيرات المجـــردة . لا تهدف الى تحقيق السعادة بالوسائل السياسية ، بل اهدف الى ازالة البؤس القائم . لا تؤسس نسقا من القيم لتحرير الانسان ، بل التزم بهندسة اجتماعية عملية جزئية . بدلا من تحـديد مثل عليـا اجتماعية وسـياسية اختر أعظم الشرور وحاول اقناع الجماهير بأنه فى الامكان التخلص منها » .

ومعنى عبارات بوبر هذه أنه ينبغى النضال من أجل القضــاء على الجوع والمرض والعنصرية بطرق مباشرة ، وذلك بتحسين توزيع المنتجات الزراعية ، وسن التشريعات العادلة. بل ان بوبر يزعم أنه يمكن «الاتفاق على تحديد أعظم الشرور الاجتماعية ، وتحديد أحسن سبل الاصلاح العاجلة . ولكن ليس فى الامكان الاتفاق على تحديد المثل العليا اليوتوبية لتغيير المجتمع تغييرا جذريا » .

ومغزى ذلك أن العقل ، عند بوبر ، بحكم طبيعته ، عاجز عن مجاوزة

الواقع من أجل تغييره تغييرا جذريا على أسس علمية وعقلانية • وتأسيسا على ذلك فان وظيفة العقل محصورة فى مجرد النفى ، وليس فى نفى النفى • ومن ثم فان العقل ليس جدليا • وقد انتهى بوبر الى هذه النتيجة فى بحث له بعنوان « ما الجدل ؟ » حيث يطرح منهج « المحاولة والخطأ » كبديل لمنهج « الجدل » يقول : « ان منهج المحاولة والخطأ عبارة عن طرح فكرة ونقدها ، أو عن صراع بين قضية ونقيضها من دون أى اقتراح مجاوز لهما ، ومن دون أن يعنى ذلك أن التناقض بين قضيتين يؤدى الى قضية ثالثة مركبة منهما • مانراه هو أن الصراع بين الفكرة ونقدها أو بين القضية ونقيضتها يؤدى الى ازالة القضية وربما أيضا الى ازالة نقيضتها اذا لم تكن الازالة الأولى كافية » •

بيد أننى أرى أن منهج المحاولة والخطأ هو منهج حيوانى ، أى خاص بالحيوان ، من حيث أن الحيوان عاجز عن تحديد « رؤية مستقبلية » ، انه يحيا فى الحاضر ليس الا • أما الانسان فهو الحيوان الوحيد الذى ترتكز أفعاله على غاية مطروحة فى المستقبل ، ومطلوب تحقيقها فى الحاضر •

ولكن معـــارضتى لمفهوم العنف ، عند بوبر ، لا يعنى أننى أبرر أى عنف • فليس كل عنف عقلانيا • ان العنف العقلانى هو الذى يهدف الى تغيير الواقع الاجتماعى تغييرا جذريا ، وهذا هو العنف الثورى ، وليس العنف لمجرد العنف •

فى بداية التسعينيات من القـــرن التاسع عشر نشر المفكر الروسى بليخانوف مقالا بعنوان « السلطة والعنف » موجها ضد الفوضيين ، الذين يدفعون مفهوم العنف الى حد العقيدة المطلقة • يقول : « اذا استعرضنا أى ثورة من ثورات القرن الثامن عشر مثل ثورة ١٨٣٠ أو ١٨٤٨ فليس أمامنا سوى سلسلة من أفعال العنف الدموى والمواجهة المسلحة • وقد ضللت هذه الأفعال الفوضويين ، ويمكن ايجاز ضلال هؤلاء على النحـو التالى « حيث أن العنف شائع فى كل الثورات فالالتجاء الى العنف كاف وحده لتفجير الثورة » •

خطأ الفوضويين اذن هو فى تصورهم أن العنف كوسيلة لهدم النظام

القديم قد استحال الى عقيدة مطلقة كافية وحدها لاحداث الثورة · ومن ثم يقرر الفوضويون أن استخدام العنف يلزم منه نجاح الثورة · وهذا المنطق الفوضوى هو منطق اليسار الجديد الذى يتصور العنف على أنه القوة المبدعة فى التاريخ ، ويربط ربطا عضويا بين الأسلوب الثورى لتغيير المجتمع والحرب الثورية التى تتخذ شكل حرب العصابات ، ويطرح الحرب الثورية على أنها الشكل النهائى للصراع الطبقى · وقد تبلور هذا المفهوم عند ريجيس دوبريه فى كتابه « الثورة فى الثورة » حيث يقرر أن أى حزب لا يطرح النضال المسلح كمهمة أساسية هو حزب غير ثورى ·

وقد قوبل نداء دوبريه أن حرب العصابات هو النضال الثورى بحماس هائل من قيادات اليسار الجديد الأوربى الذى دعا الى اشعال حرب العصابات فى كل مكان ، فى الغابات وفى المدن ·

وانتشرت عدوى هذا المفهوم للعنف فى الجامعات وفى مقدمتها جامعة بركلى فى سان فرنسيسكو عام ١٩٦٤ وجامعة شيكاغو وجامعة السوربون · وفى البلدان الاسلامية ثار الطلاب المنتمون الى الجماعات الاسلامية ضد الشرور الواردة من الحضارة الغربية ، والتى اعتبرتها هذه الجماعات على أنها معادلة لشرور المجتمع الجاهلى ·
وهنا يطرح سؤال :

هل هذا العنف ، كما يتصوره اليسار الجديد ، عقلانى ؟

الجواب بالسلب مادام العنف معزولا عن نظرية ثورية تستند الى رؤية مستقبلية أساسها القوانين العلمية لتطور المجتمع · ومن ثم فان ثمة مقولتين ضروريتين للعنف العقلانى ، أو بمعنى أدق للعنف الثورى ، وهما المستقبلية والعلمية · ومن دون هاتين المقولتين فان العنف يعادل الارهاب والفوضى · وبهذا المعنى فان مفهوم العنف ، عند اليسار الجديد ، لا عقلانى ، لأنه يرفض الرأسمالية والاشتراكية ، ويخلو ، فى الوقت نفسه ، من اليوتوبيا والحتمية العلمية · وهذا التيار الجديد ، أى تيار اليسار الجديد ، هو استجابة نشأت فى الستينيات من هذا القرن تدور كلها على مجرد النفى ، نفى لكل أيديولوجيا · وما يلزم اليسار الجديد ، لكى يكون تصوره للعنف عقلانيا ، أن ينفى نفيه للأيديولوجيا ، وذلك بتأسيس أيديولوجيا جديدة ·

المراجـــع

Debray, Regis. **Revolution in the Revolution ?** New York, 1967.

Hegel, G.F. (trans.) T.M. Knox. **Philosophy of Right.** Oxford, 1942.

Marx, Karl. **Capital,** Vol. I. Moscow, 1958.

Plekhanov, G. **Works,** Vol. IV. Moscow, 1953.

Popper, Karl. **Conjectures and Refutations,** London, 1969.

Wahba, Mourad, "The Twentieth Century Man-Ism," **Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy,** Sofia, 1973.

الالتـــزام الدينى
والتغير الســـياسى

هنريك كرويتس (المانيا الغربية)

١ ـ الخلفية الاجتماعية للمشكلة ومناهج جمع المعطيات :

يتميز مجتمع اليوم ، فى ألمانيا الغربية ، بالثقافة العلمانية ولكن ثمة تأثيرات دينية قوية · فكل من الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية لها مكانة عظيمة فى النظام الاجتماعى · وكانت العلاقة ، فى الماضى ، بين الدولة والمنظمات السياسية من جهة والكنائس من جهة أخرى تنطوى على أشكالات، وعلى فترات طويلة من التوتر والصراع المكشوف · وكانت الثنائية بين الدولة والكنيسة فى العصر الوسيط من أهم القوى الحيوية فى التاريخ الألمانى ·

وينبغى أن نعترف أن العامل الدينى فى تصميم السياسة الالمانية لم يكن موضع اهتمام على الرغم من هذه التأثيرات المتجذرة والمشار اليها انفا ، ويميل الرأى العام فى ألمانيا الى اهمال الدوافع الدينية للاتجاهات والافعال السياسية ومع ذلك فتأثير الدين فى المجتمع الراهن وفى رسم سياسته ليس من الميسور تجاهله ·

وكانت ذروة هيمنة الدولة على الكنيسة فى القرن التاسع عشر حيث القوة العسكرية لدولة بروسيا والتأثير الايديولوجى لهيجل والفلسفة المثـالية الألمانية · وأدى انتصـــار الدولة الى القضـــاء على الثنـــائية بين البـــابا والامبراطور · فالدين يُنبغى أن يكون فى خدمة الدولة والكنيسة ينبغى أن تكون جزءا من بيروقراطية النظام السياسى وذلك طبقا للايديولوجيا الحاكمة· وقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية ، بحكم دوليتها ، مقاومة هذه الضغوط أما الكنيسة البروتستانتية فقد اندمجت فى الدولة الالمانية فى هــذه الفترة ، وقد كانت الحركة الاشتراكية الوطنية ، بعد الحرب العالمية الثانية ، معارضة تماما لاستقلال الكنيسة عن الدولة ·

وكلما كان الاشتراكيون الوطنيون فى الحكم كان الضغط قويا على المواطنين لترك الكنيسة · وكان ينظر الى دين بدون كنيسة على أنه الوضع المثالى ، ولهذا زاد عدد الذين سموا أنفسهم مؤمنين بالله وليسوا مسيحيين زيادة هائلة · واستنادا الى هذه الايديولوجيا كان يختار « الفوهرر » ·

وبعد انهيار الاشتراكة الوطنية أصبحت الكنائس هامة للغاية فى اعادة بناء النظام السياسى فى ألمانيا الغربية · وقد استطاعت الكنائس أن تكون أساسا لاعادة بناء الديموقراطية السياسية فى ألمانيا الغربية بسبب دوليتها ومعارضتها للنظام الفاشى · ومن هنا اكتسبت الكنائس موقعا قويا · وقد استند النمط الديموقراطى ، فى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ، الى الفكر المسيحى كما تتصوره الكنائس · وخلال خمسة وثلاثين عاما منذ الحرب العالمية الثانية تغير النظام السياسى ، ولكن الافراد الذين يشعرون بانتمائهم الى الكنيسة والدين ما زالوا حتى اليوم مؤيدين لنمط الديموقراطية على النحو المؤسس فى ألمانيا · وقد أجرينا بحثا عن التكامل الاجتماعى والسياسى للعمال الشبان فى مدينة هانوفر (تقع فى شمال ألمانيا) فى عام ١٩٨٠ · ودارت الاسئلة ، فى هذا البحث ، على المعتقدات الدينية من جهة والاتجاهات نحو التغير السياسى والاقتصادى والاجتماعى من جهة أخرى · واخترنا مائة شخص ، ٧٠٪ ذكور ومعظمهم يقيم فى الاحياء الصناعية · ثلثاهما يعمل فى المصانع مع خمسمائة عامل · وتم استبيانهم فى مواقع متباينة (أثناء السيمنار أو العمل أو بعد العمل) · وقد اختيروا من أربعة فروع متباينة · ولم تكن العينة معبرة بالمفهوم الاحصائى ، ولكنها اختيرت من جماعات متباينة حتى يحق لنا تعميم النتائج على الذين يقيمون فى الحضر وهو مزدحم بالبروتستانت ·

٢ - اتجاهات نحو الدين والكنائس كمؤسسات اجتماعية :

لقد سئل متلقو الاستبيان عن مدى ايجابية أو سلبية الاتجاه نحو الشباب من قبل المؤسسات الاجتماعية فى ألمانيا الغربية · وقد اخترنا سبع عشرة مؤسسة وجماعة اجتماعية ·. واذا قارنا صورة الكنائس بصور الأحزاب السياسية ووسائل الاعلام وممثلى المهن فاننا نجد أن الاتجاه ايجابى بطريقة غير متوقعة من قبل الكنائس والأحزاب السياسية ووسائل

الاعلام وممثلى المهن المتباينة · أما الاكثر ايجابية من هذه كلها فهى نقابات العمال · وهذا أمر مثير للدهشة لأن ثمة انحيازا هائلا الى الاتجاهات « اليسارية » فى نفس الوقت ، بل ليس فقط الى الأحزاب اليسارية ولكن أيضا الى وسال الاعلام ذات الاتجاه اليسارى · وقد يكون هـــذا الانحياز نحو الاتجاه اليسارى هو المسئول عن الصـــــورة الايجابيـــة للكنيسة البروتستانتية التى يبدو أنها مفتوحة على الافكار الاشتراكية أكثر من الكنيسة الكاثوليكية ·

وثمة عامل ثان يمكن اعتباره مسئولا عن تباين الأحكام · فمن الواضح أن العقلانية العلمية والاقتصادية لمتلقى الاستبيان ليست موضع تقدير ، اذ هم يؤثرون الاتجاه العاطفى · ويبدو أن العقلانية ، على نحو ما يقصده فيبر ، ليست مقبـولة من غالبية الشبان · وقد يكون هذا هو السبب فى أن الحكم على الكنائس أكثر ايجابية من الحكم على الاحزاب المحافظة التى تسمى نفسها « مسيحية » ولكنها تتبنى العقلانية الاقتصادية كمبدأ أساسى فى صناعة سياستها ·

ويمكن الحديث عن أزمة متجذرة فى العقلانية الغربية بناء على نتائج أبحاثنا · وهذه الأزمة من شأنها اضعاف مكانة المؤسسات الرئيسية للمجتمع البرجوازى ، وليس مكانة الكنيسة الكاثوليكية أو البروتستانتية ·

ودور الانفعالات أكثر وضوحا اذا نظرنا الى التباينات بين الجنسين· فاتجاه متلقيات الاستبيان من الفتيات نحو الكنائس أكثر ايجابية من العمـــال الفتيان الذين يركزون على الدور الايجابى لنقابات العمال ، ولديهم عاطفة تجاه الفنانين والموسيقيين · وثمة نسبة لا بأس بها من الفتيان ترى حاجزا بين الاحزاب المحافظة وكبار الممثلين للقطاع الصناعى الخاص من جهة والشـــــباب من جهة أخرى ·

ويمكن تفسير هذه النتائج بمفاهيم دوركيم · فالاتجاهات الانفعالية للشباب أكثر علمانية من تلك الخـــــاصة بالفتيات · فمشاعر التضـــــامن والتكامل الاجتمـــاعى التى تســـتند الى قيـــم مشــتركة وتنتمى الى نفس

الجماعات الاجتماعية والتى يسميها دور كيم « التضـــامن الآلى » مرتبطة ارتباطا وثيقا بالكنيسة · فبالنسبة الى الفتيات الكنيســة هى أهم أســاس للتضامن الآلى ، أما بالنسبة الى الفتيان فالنقابات العمالية أقوى المؤسسات تأثيرا ، وتعد بديلا عن الكنيسة الى حد ما · ولهذا فبالنسبة الى الفتيان ينبغى البحث عن أساس التضامن الالى فى مجال الحياة العمالية · ويتسق مع هذه الحقيقة تركيز الفتيان على الصراع بين الطبقة العاملة من جهة وأصحاب العمل ومديرى القطاع الصناعى الخاص من جهة أخرى ·

وحيث أن متلقيات الاستبيان لديهن احســـاس قوى بالانتماء الى الكنيسة فان أساس التكامل الاجتماعى يقع خارج الحياة العمالية · ولهذا فان الصراع الطبقى بالنسبة الى الفتيات أقل أهمية ·

وعلمانية التضامن الالى لها نتيجة بعيدة المدى · وهذه النتيجة هى قسمة الحياة الى مجالين : العمل ووقت الفراغ ·

وتبدو مشروعية هذا التفسير السوسيولوجى لاحساس التعاطف مع الكنيسة مقبولة طالما كانت الرابطة العاطفية بالمعتقدات الدينية ضعيفة ·

واذا قارنا التعاطف مع الكنيسة بالتباهى بالدين فالنسبة المئوية متساوية فى الاتجاه الايجابى · ومع ذلك فان ٢٤٪ من الشباب لا تتباهى بدينها ولكنها ترى أن الكنيسة البروتستانتية قريبة من الشباب ومشـــكلاتهم · ومعنى ذلك أن الكنيسة كمؤسسة اجتمـــاعية موضع تقدير عظيم من قبـل غالبيـــة الشباب غير المتدين وفى نفس الوقت ثمة قلة من الشـــباب تتباهى بدينها ولكنها ترى أن الكنيسة اما غير مكترثة بالشباب أو معادية له (٦٪ بالنسبة للبروتستانت ، ٩٪ بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية) · ومن هذه المعطيات نخلص الى نتيجتين هامتين : ١ ـ ان للكنائس دورا ايجابيا ازاء الشباب العلمانى ، ٢ ـ الحياة الدينية خارج الكنائس المسيحية ظاهرة نادرة فى مجـــال الشـــباب ·

ان المسافة الاجتماعية بين الكنيسة والشباب ضئيلة للغاية ولكـــن ، فى نفس الوقت ، ثمة مؤسسات وجماعات أهم من الكنيسة فى فهم الشباب·

والاساس الرئيسى لتقدير الذات مردود الى المهارات الشخصية والخصائص الفردية • والأسرة والمهنة والصداقة لها نفس الأهمية •

والحياة اليومية لمتلقى الاستبيان محكومة بعـــالم المهنـة والاسرة والاصدقاء • ورؤية النظام السياسى غير واضحة والدين يؤدى دورا هامشيا • **وتوقير الدين مرتبط ارتباطا قويا بالاتجـاه نحو الديموقراطية** • فاذا كـان توقير الدين ايجابيا فتوقير الديموقراطية كذلك • وهذا الارتباط القوى بين الدين المسيحى والديمقراطية مذهل لأن الكنيسة الكاثوليكية على الاقـل تقوم على نظام هرمى • ومن المحتمل أن هذا الارتباط القوى مع الديموقراطية مردود ، جزئيا ، الى الترابط بين الالتزام الدينى والتكيف الاجتماعى • وهذا التفسير يصلح أيضا للارتباطات ذات الخصائص الشخصية والناشـئة من ضبط النفس مع رؤية ايجابية لظروف العمل ودلائل التكامل الاجتماعى • ومع ذلك فهذا الفــرض الخـاص بـ « عامل التكيف » وحده لا يفسر لنا الرابطة القوية بين الدين والديموقراطية • ولهذا ينبغى الاعتـــراف بأن العقيدة المسيحية تحبذ الاتجاه الديموقراطى فى الحياة السياسية •

وعامل التحليل للاجوبة عن هذا السؤال يدلل على هذه العلاقة المتبادلة بين الدين والديمقراطية • فمتلقو الاسـتبيان الذين لديهم الرغبـة فى التصويت للحزب الاشتراكى الديموقراطى أو لحركة الدفاع عن البيئة هم أكثر تباهيا بعقيدتهم من أولئك الذين يؤثرون الاحزاب « المسيحية » المحافظة • والمسافة الاجتماعية من الكنيسـة ليست متـأثرة بشـــدة بالانتمـــاءات الحـزبية • وأولئك الذين يرفضون الأحزاب القائمة هم وحدهم الذى يتصورون أنفسهم بعيدين عن الكنائس وأنهم أقل تباهيا بعقيدتهم الدينية • وهذه النتيجة ليست الا دليلا اخر على الاتجاه التالى : كل من العقيـــــدة الدينيـــة والديموقراطية تدعم الأحزاب فى الموقف الراهن للشباب الالمانى • ولهـذا يبدو من الصحيح القول بأن الدين اليوم يثبت نظام الديموقراطيات الغربية الحــديثة •

وعامل التحليل للاجوبة التى تشير الى الأساس الذاتى لهوية الشـباب يبين أبعادا واضحة • وأهمها التوحد مع العمل • وثمة أبعاد ثلاثة لهـــا

علاقة بالشباب كأفراد ، أحدهما مرتبط بالانتماء الشخصى خـارج الأسرة ٠ والنتيجة الملفتة للنظر هى أن الاهتمامات السياسية منقسمة الى ثلاثة أقسام٠ ١ ـ الوطن من حيث هو جماعة مسـيحية مرتبط ارتباطا قـويا بالوالدين والأسرة ٠ ٢ ـ الأب فى تاريخ ألمانيا هو الفكرة الرئيسـية للوطنيـة ٠ ٣ ـ ارتباط الديموقراطية ارتباطا قويا بالدين وارتباطا ضعيفا بالنظـام المهنى من جهة وبالوطن من جهة أخرى ٠

وثمة مفاهيم ثلاثة متباينة عن الوطن : ١ ـ المفهوم اللاسياسى وهو مرتبط بالأسرة ، ٢ ـ المفهـوم الوطنى ، ٣ ـ المفهـوم الديمقراطى الدينى ٠ ويبدو أن العنصر الديموقراطى فى مفهوم الوطن هو أضعف العناصر الثلاث ، ولكن ما هو أهم هو أن الديموقراطية ليست مرتبطة بتاريخ ألمانيا ولا بالمفهوم التقليدى للمجتمع ، ولكنها مرتبطة ارتباطا قويا بالدين والكنيسة ٠ وهـذه التركيبة ليسـت جديدة لأن المقاومة المريرة ضد الاشتراكية الوطنية فى ألمانيا كانت مدعمة بالجماعات الدينية وبعض ممثلى الكنائس ٠

وهذه العـلاقة المتينة بين الديموقراطية والدين لهـا ما يقابلها فى مجال المؤسسات الاجتماعية ٠ فاذا كانت المسافة الاجتماعية من الكنيسة ضئيلة للغاية فمعنى ذلك أن الاحزاب الديموقراطية والمؤسسات منحـازة للشباب ٠

والاتجاهات نحو الكنائس ليست مرتبطة بالاتجاهات نحـو الحركة البيئية أو نحـو ممثلى العالم الاقتصادى (المديرين وأصحاب الأعمال) أو نحـو وسائل الاعلام المتبـاينة ٠ واذا قارنا بين الكنيسـتين فمتلقو الاستبيان يرون الكنيسة البروتستانتية أكثر يسارية من الكنيسة الكاثوليكية، ولكن كلا من الكنيستين جزء متكامل من النظام الديموقراطى ٠

ويمكن اعتبـار الحكومة مؤسسة مركزية لدولة الديموقراطيـة فى ألمانيا المعاصرة ٠ واذا ركزنا على العلاقة بين الحـكومة والمؤسسات والجماعات الاجتماعية الأخرى أصبح واضحا الدور الرئيسى للكنـائس فى الدولة الديموقراطية ٠

ويبدو أن المسيحية والكنائس المسيحية لها تاثير ايجابى على النظام السـياسى الديموقراطى وعلى اسـتقراره فى ألمانيا الغـربية ٠ وفى نفس الوقت فان العلاقة مع المؤسسات الاقتصادية أكثر اشكالية ٠ وانخراط الانسان فى مهنته لا علاقة له بالمعتقدات الدينية ، والعلاقات مع المـديرين وأصحاب العمل ليست مرتبطة بالاتجاه نحو الكنائس ٠ ويبدو كذلك أن تاثير الكنائس على مشكلات الحياة اليومية المرتبطة بالعمل ضئيل لغاية ٠ وفى حالة البطالة فان ٢٪ من الشباب يتوقع المعونة من الكاهن أو الكنيسة كمؤسسة ٠ ومعاناة الشباب المتدين والملتزم بالكنيسة من مشكلات العمـل أكثر من معاناة الشباب ذى الاتجاه العلمانى ، وتوقع البطالة وارد لدى الشباب المتدين ٠

والشباب المتباهى بدينه يقـدر الوظيفة الآمنـة والدخل المستقر ومـع ذلك فليس لديهم عاطفة ايجابية تجـاه مهنتهم وعملهم وانجـازاتهم ٠ والكنائس (وعلى الأخص البروتستانتية) لها عـلاقة بنقابات العمـال ولكنها علاقة ضعيفة ولا يمكن أن تكون بديلة عن العـلاقة الغـائبة مع المؤسسات الاقتصادية ٠ وكذلك الحال بالنسبة الى العمل الاجتماعى الذى تمارسه المؤسسات المرتبطة بالكنائس ولكنه فى الأغلب مستند الى الدولة بحكم تحكمها فيه بالوسائل المالية والاجـراءات القانونية ٠ ولهذا فان المهنة والعمليات الاقتصادية لها علاقة ضعيفة بالدين ٠ والشباب ، فى حياته اليومية ، لا يتوقع المعونة من الكنائس أو من دينهم ٠

٣ ـ معتقدات الشباب الميتافزيقية :

للمعتقـدات الميتافيزيقية ، فى بحثنـا ، الاهتمـام الأول بالنسـبة الى مستقبل الشباب ، ولهذا طلب من متلقى الاستبيان الاجابة عن أسئلة خاصـة بتوقعاتهم وأهدافهم وخططهم ٠ وبالاضافة الى أسئلة أخرى ثمة قائمـة من أربعـة وثلاثين مصدرا من مصادر التأثير فى حياتهم ، وطلب من المتلقين بيان مدى تأثر حياتهم بهذه العوامل ٠

وقلة منهم هى التى تعتقد فى تاثير القوى الميتافزيقية على الحيـاة الانسانية ٠ أما الغالبية فتعتقد أن الانسان سـيد مصيره ٠ فالدوافع

والقدرات تفتح الباب على مصراعيه أمام كافة الاحتمالات المستقبلية · والقوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لها تأثير واضح ، ولكن هذا التأثير لا يتحكم فى الحياة على نحو ما ترى غالبية المتلقين · كما أنها ترى أن تأثير الآباء ضعيف ، ودور الأصدقاء والمعارف وعلى الأخص الجنس الآخر أهم من دور الآباء ·

وتكتشف غالبية متلقى الاستبيان أن مرحلة المراهقة لها تأثير هائل على الحياة فى المستقبل ، وعلى الأخص الانجازات الثقافية ، اذ أنها ، فى رأى هذه الغالبية ، ذات أهمية بالغة · ولكن ليس معنى ذلك أن تطور المجتمع بما فيه من أنسقة سياسية وتقنية واقتصادية مستبعد ، فالغالبية تقر بتأثيره الى حد ما على حياة الفرد ·

والفرد حر فى اختيار نوع الحياة · فالفردية والدوافع لها دور رئيسى، والتطور السياسى وارد ولكن أهميته ضئيلة · ومن المؤكد أن الفرد ليس فى امكانه التحكم فى حياته تماما ، فثمة تأثيرات اجتماعية ، وثمة أحداث ليس فى الامكان التنبؤ بها أو التحكم فيها ، ولكن عدم الاطمئنان ضئيل ، والغالبية تعتقد أن الفرد فى امكانه تسيير حياته بنفسه من غير اعاقة من قوى أخرى · والاعتقاد فى الدور الرئيسى للفرد لا ينفى أن ٢٠٪ مقتنع أن تغيير القدر ينطوى على تناقض · ولكن اذا تصورنا أن المواهب الطبيعية لها تأثير هائل على الحياة ـ على نحو ما يرى المراهقون ـ يسهل علينا أن نفهم قول الأقلية بأن ليس ثمة تناقض بين تحكم الفرد فى حياته من جهة والقدر المحتوم من جهة أخرى · ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن التحرر التام من الضغوط الاجتماعية قد يفضى الى رؤية قدرية للكون !

يعتقد ١١٪ من المراهقين أن العناية الالهية لها تأثير واضح على مستقبل حياتهم ، ٢٠٪ يعتقد أن هذه العناية لها دخل ضئيل فى حياتهم ومعظم الشباب الذى يؤمن بالله يعتقد أن هذا الاله منفصل عن هذه الحياة· قد يكون الله موجودا ولكن من غير تأثير على مجريات أمورهم أو على مهنتهم أو على حياتهم الخاصة · والرؤية الكونية لغالبية هؤلاء المراهقين علمانية ومحتواها المادى هام للغاية · وبمصطلحات دور كايم يمكن القول

بأن الاساس العاطفى لحياة هؤلاء الشبان هو التضامن العضوى ٠وسواء كانت الأهمية للتراث أو الدين أو القانون فان العقلانية الاقتصادية والقيم الاقتصادية هى محور هذه « الرؤية الكونية » ٠ ومهنة هؤلاء الشباب لهـا تأثير حاسم ، وحياتهم برمتها تدور عليها ٠ ان مرحـلة المراهقة مكرسـة ومهيأة للتنافس فى اطار النظام المهنى والاجتماعى ٠ والوالدان ليس لهمـا أى دخل فى هذه المنافسة ، فكل الأمور تقريبا تقـوم على القدرة الفردية ومع ذلك فثمة مكان لغير المتوقع والذى لا يمكن تفسيره ويقـال عنه انه « الحظ » أو « سوء الحظ » أو « الصدفة » ٠

لا يتجاهل المراهقون تراكم نتائج هذه الفردية الاقتصادية ، بل انهم ، على الضد من ذلك ، على وعى من أن منطق العقلانية الفردية قد يسبب أزمة وتخريبا لغالبية أعضاء المجتمع أو كل الاعضاء ، وهو أمر غيـر مرغوب ٠ فثمة خوف متجذر فى هذا الجيل من جراء أزمات التنمية الاقتصادية وتدمير البيئة الطبيعية ٠ ومن المحتمل أن تكون هذه المخاوف اسـقاطات ونتيجة سوء الطوية عن النجاح المادى للسلوك الفردى ٠ ولهـذا قـد تكون فكرة العقاب الجماعى عن خطايا الأفراد (مثل العقلانية الاقتصادية المفرطة) هو الاقتناع الايديولوجى الأساسى الذى يرتكز عليه هذا الجيل من الشباب فى حركتهم الدفاعية عن البيئة ٠

ان فكرة الانسجام المسبق لرغبات الافراد ليست متجذرة فى عقول متلقى الاستبيان ، ١٣٪ موافق على القـول بأن أفضـل النتائج الاجتماعية يمكن تحقيقها اذا اكتفى كل فرد بالتخطيط لنفسه وتجاهل ما يحـدث للاخرين ٠ ولكن معرفة العلاقة المتبادلة بين الفرد والفعل الجماعى ليست ذات قيمة ، ١٨٪ من المراهقين مقتنع بأن استقلالية الحياة الفردية تنطوى على نشاط سياسى ٠ ولا يرى المراهقون أنهم فى وضع يمكنهـم من سـد الفجوة بين الفرد والفعل الجماعى ٠ ولهذا فعالمهم منقسم الى جزئين ٠ فى « عالمهم الصغير » المراهقون على وعى بأنفسهم ومتفائلون ٠ من ٧٠٪ الى ٨٠٪ على يقين من أن مستقبلهم مرهون بهم فى المقـام الأول ، ٣٠٪ تقريبا متشكك فيما اذاكان قادرا على تسيير حياته وفقا لارادته الحرة ٠ وغالبية متلقى الاستبيان على يقين من أن أهم مسألة فى الحياة هى البحث عن

السعادة الشخصية ٠ ١٠٪ تقريبا لهم اتجاهات مثالية بمعنى أنهم يرون أن تحقيق الافكار أهم من تحقيق السعادة ٠ ولهذا يبدو أنه يحق لنا القول بأن أخلاق اللذة هى المهيمنة ٠ وهذه الأخلاق تدفع الى تقبل مقاصد الأغلبية (٦٠٪ لا يرغبون فى استبعاد أنفسهم اذا آثرت الأغلبية فعلا ما) ويضعف تأثير الضمير الفردى ٠ وشعارها « الأغلبية تحدد الخطأ من الصواب » ٠ وهذا الاستعداد للتكيف مع الرأى السائد فى الجماعة يمكن النظر اليه على أنه مكافأة للسعادة بالمعنى المادى ٠ وقد تبنت الغالبية هذا الاسلوب ولكنها ليست على يقين فيما اذا كان يحقق لها السعادة ٠

وأكثر من ٥٠٪ من هؤلاء المراهقين على يقين من أنهم لن يكونوا سعداء اذا حققوا ما يريدونه فى نهاية حياتهم : غاية السعادة ، كثرة الفرص ، وحرية الارادة ، دافع قوى لتحقيق السعادة – ومع ذلك فان المراهقين متشككين فى امكان أن يكونوا سعداء ٠ وقد يكون سبب هذه المفارقة الظاهرية مردودا الى عدم اعتقادهم فى أن التعريف الثقافى للسعادة هو هذه السعادة التى تدور فى أذهانهم ٠

والأقلية من المراهقين ترفض أخلاق اللذة ، ولا تعتقد أن فى امكانها فعل أى شىء اذا ما تكيفت مع الجماعة وقبلت العقلانية الاقتصادية ٠ ولكن حتى هذه الاقلية ليست متدينة بالمعنى المسيحى ٠ واذا قبل المراهقون عقيدة ميتافزيقية فمن المحتمل أن يكون لديهم فكرة عن قوة لا شخصية وغيبية توجه حياة الفرد ، وليس فكرة عن اله شخصى يرعى مخلوقاته ٠ وانتشار الاعتقاد فى التنجيم بين العمال مساو لانتشار الاعتقاد فى العناية الالهية ٠

ان المعتقدات الميتافيزيقية لدى المراهقين مرتبطة ببعضها البعض وتكون بنية معقدة مركزها العناية الالهية ٠

ومن البين أن الإيمان بالعناية الالهية وحده هو الذى يفضى الى التباين فى الرأى السياسى عندما يكشف المراهق عن الالتزام الدينى ٠ ولهذا ينبغى التمييز بين ضربين من المعتقد الدينى ٠ فأغلبية متلقى الاستبيان التى لا ترفض الدين تؤمن بالحرية الفردية فى اطار المؤسسات والتقاليد المسيحية ٠

وهى لا تتوقع من العناية الالهية ان تتحكم فى حياتها . هذا عن الضرب الأول . أما عن الضرب الثانى فان الالتزام الدينى يمكن أن يقال عنه انه قدرية دينية . وفى حالة هذا الضرب فان الانتماء الى الكنائس أو الى الدين لا يتضمن تقوية الاتجاهات الديموقراطية . ويمكن التدليل على التاثير المتبادل والمعقد بين المعتقد الميتافزيقى والانتماء الدينى بالهوية الطبقية وايديولوجيا الصراع الطبقى . واذا نظرنا الى هذه الثنائيات المتضايفة المتباينة فلن نعثر على تاثير متبادل ملحوظ ، أما تحليل التعددية المتباينة فانه يفضى الى نتـــائج مذهلـــة .

ويمكن ملاحظة نفس هذا الاتجاه فى حالة التوحد مع الدين كمتغير ثالث فى تحليل التعددية المتباينة . والصراع بين الطبقات واضح عنـدما ترتبط العناية الالهية بالابتعاد عن الدين الاجتماعى . وفى هذه الحالة نعثر على شىء شبيه بالقدرية العلمانية حيث الحياة فيها لا نهائية والصراع الاقتصادى محتوم . وثمة نمط اخر من التاثير المتبادل ملحوظ عند تحليل الأجوبة عن السؤال الخاص بتأميم الاقتصاد . ويرفض المراهقون القريبون من الكنيسة فكرة تأميم الاقتصاد .

والتوحد مع الدين له نفس التاثير بشرط أن يكون قريبا من الكنيســة . والايمان بالعناية الالهية له تأثير ما اذا لم يشعر المراهق أنه قـــريب من الكنيسة .

ونوجز فنقول ما يلى : ان للمعتقدات الدينية والانتماء الى الكنيسة تاثيرا متواضعا على الاتجاهات الخاصـــة بالتغير الراديكالى الســـياسى والاقتصادى . ويميل المراهقون المتدينون الى تدعيم الديمقراطية والنظام الاجتماعى الاقتصادى القائم . ومع ذلك يمكن للمعتقدات الدينيـــة بدون انتماء كنسى أن تكون قادرة على تغيير المجتمع اذا ما انطوت على فكرة العناية الالهية . وجدير بالتنويه أن مفهوم « العناية » فى المـــاضى كـان هاما للحركة الاشتراكية الوطنية فى المانيا التى ارادت القضـــاء على الكنائس المسيحية مع الاحتفاظ بمفهـــوم يدور على أن مبـدأ ميتافزيقيا يتحكم فى أفعال البشر . ويمكن فهم فكرة الصراع المحتوم (بين الطبقـــات أو

الأجناس) • التى كان لها تاثير هائل فى تاريخ أوربا فى المائة وخمسين عاما الماضية على انه نتاج انهيار المعتقدات الدينية •

وينبغى رؤية العناية الالهية فى سياقين متباينين منفصلين ومختلفين فى المعنى • فمعتقد العناية ، من جهة ، مرتبط بأنحــاء من أبحاث الأخــلاق المثالية • فتوقع أن يكون المستقبل مرهونا بالوعى لا يتضــمن فقط موقفــا مثاليا بل أيضا الحرية الفردية فى اتخاذ القرار • ورفض السعادة الشخصية باعتبارها الغاية العليا للحياة وايثــار الغاية المثالية فى خــدمة الأفكار هو نوع من الفردية • وطبقا لهذه الفردية يصبح الاختيار الحـر بين الغــايات الروحية (الخير) والمادية (الشر) ممكنا •

والايمان بالعناية الالهية ، من جهة أخرى ، مرتبط ارتباطا وثيقــا بمفهوم معين للحياة وهو أن الحوادث برمتها محددة مسبقا وينظر الى الفرد على أنه لعبة فى يد القوى الميتافزيقية ، وعلى أن لا تاثير على ما يحدث له • وفى مقــدورنا أن نقرر أن المراهقين لديهــم تصورات متباينة عن الله وعن تأثيره فى أفعــال البشر ، وان هذه المعتقدات الميتافزيقية مختلطة ببنية المعتقدات الميتافزيقية لدى هؤلاء المراهقين • ويبدو أن المفهــوم المسيحى للاله ممتزج بعلم التنجيم ، وبأفكار عن قوى ميتافزيقية لا شخصية •

وهذان المفهومان المتباينان عن العناية الالهية مرتبطان بالانتماء الكنسى على غير المتوقع •

وتنتج عن الانتماء الكنسى المرتبط بالايمان بالعناية الالهية نزعة قدرية مفرطة •• والانتماء الكنسى بدون ايمان بالعناية الالهية يستبعد القــدر المحتوم • ولهذا يمكننا أن نقرر أن هذين المفهومين عن العناية الالهية يمكن ملاحظتهما فى الكنيسة • ومن جهة أخرى فان الانتماء الكنسى لا تأثير له على أهمية الوعى الفردى • وعلى ذلك فالوعى الفردى له تأثير عظيم اذا تناغم الايمان بالعناية الالهية والانتماء الكنسى والتوحد مع الدين • وفى هــذه الحالة فان ٦٩٪ من المراهقين مقتنعون بأن مستقبل حياتهم مســتند الى وعيهم • ويمكن ملاحظة نفس هذا الاتجاه بالنسبة الى علم التنجيم والى

الاعتقاد فى القدر المحتوم · وهذا أمر مذهل حيث أن الكنائس المسيحية ترفض علم التنجيم لأنه خرافة ·

وافضل تهيؤ لتقبل علم التنجيم عندما يشعر المراهقون أنهم قريبون من الكنيسة ، ومؤمنون بالعناية الالهية · ومن البين أن الانتمـــاء الكنسى لا يستبعد النزعة القدرية لدى شباب الطبقة العاملة · والغالبية تنظر الى الحياة على انها مباراة مفتوحة تعتمد على القدرة الفـردية والدافع الفردى· والتاثيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ليست مستبعدة ولكن أهميتها ثانوية · والغاية من الحياة تفسر بمفاهيم من اخلاق اللذة التى تدور على القيم المادية · وهذه التفسيرات مازالت مهيمنة · بيد أن المراهقين متشككون فى مصداقيتها ·

والتساؤل عما اذا كان تحقيق الاهداف المادية يحقق السعادة مازال قائما ومشكوكا فيــه ويسبب احباطا للشباب · وكشف النقـاب عن وهـم الغاية من اخلاق اللذة ، ومغزى الانجاز المهنى والاجتماعى قد يفضيان الى شكل جديد من القدرية ، وقلة هى التى تتميز برؤية كونية قدرية · واذا كانت للمعتقدات الميتافزيقية أهمية فمفهوم القدر المحتوم شائع لغاية · بل ان الالتزام المسيحى ـ كما هو ملاحظ فى هذا الجمهور ـ ليس واضحا ازاء التساؤل عن الحرية الفردية أو القدر ·

٤ ـ الدين والانتماء الكنسى والتغير الراديكالى :

للدين والعضوية الكنسية النشـطة والطــوائف المسيحية تاثير على الاتجاهات السياسية والسلوك السياسى · فالكاثوليك ، مثلا فى المانيـــا الغربية ، يصوتون للاحزاب المحافظة ، والبروتستانت يؤثرون الديموقراطيين الاشتراكين أو اللبراليين ·

ويرى ماركس أن « الدين أفيون الشعوب » استنادا الى أن المعتقـد الدينى وتأثير الكنيسة مانع لأعضاء الطبقة الاجتماعية الدنيا من ادراك مصالحهم الحقيقية ومن النضال من أجلها · وهذه الافكار واردة أيضـــا لدى الرأى العام فى المانيا الغربية المعاصرة حيث يصوت المتعاطفون مع

الكنيسة والدين المسيحى لصالح الأحـزاب المحافظة ويقفون ضـد التغيـر السياسى الراديكالى . والراديكاليون اليمينيون هم أيضـــا ضد الكنائس ، اذ يرون أن الكنسية -على حد قول نيتشه - هى دين العبيد ، وأن الحرية ممكنة اذا تخلينا عن المسيحية .

ومن أهم الأسئلة المثارة بين الشباب الألمان اليوم هى فيما اذا كان الالتزام الدينى ، بمعناه الواسع ، يضعف الانجذاب نحو الأفكار الثورية . فهل المراهقون المخلصون لكنائسهم أو المتدينون بمعنى واسع أقوى رفضا للتغير الاجتماعى الراديكالى من المعادين للكنيسة أو غير المبالين ؟

وثمة تساؤل آخر تثيره الفكرة القائلة بأن الكنائس منظمات لا تقتنع بالديموقراطية وتؤيد الأنظمة السلطوية .

وسنحلل فى هذا البحث مدى صحة هذه الأفكار من نتائج الاسـتبيان . فقد سئل متلقو الاستبيان عما اذا كانوا يوافقون أو لا يوافقون على الرأى القائل بأن مشكلات البطالة يمكن معالجتها بطريقة أفضل اذا كانت السلطة فى قبضة سياسى قوى . وسئلوا كذلك عما اذا كانت التعـــددية السياسية ضرورية .

وثمة سؤالان يتناولان التغير الاجتماعى الاقتصادى الراديكالى . وفى هذا الاطار أثرنا قضيتين احداهما عن تأميم الاقتصاد برمته والاخرى عـن التغير الجذرى للنظام الاقتصادى .

وثمة سؤال خامس يقيس الوعى الطبقى والاعتقاد فى حتمية الصراع الطبقى : وقدسئل المراهقون عن رأيهم فيما اذا كان أصحاب العمل مسئولين عن البطالة .

وتؤثر الغالبية العظمى من متلقى الاستبيان الديموقراطية البرلمانيـة مع تعدد الاحزاب على نظام الحزب الواحد . ٨٣٪ يعتقدون أن الاحزاب السياسية المتباينة ضرورية ، ٧٪ فقط معارضون تماما وبوضـــــوح للديموقراطية التعددية . وفيما يختص بمشكلة البطالة وعلى الأخص بطالة

الشباب فان نسبة المؤيدين للنظام البرلمانى أقل ٠ ٤٧٪ يرون أن تسليم السلطة لرجل واحد قوى وسياسى حاسم ليس حلا لمشكلة البطـالة ، ٧٪ مقتنعون أن هذا الاقتراح مفيد ٠ ويبدو انه ليس من المغالاة القــول بأن البطالة خطيرة على الديموقراطية ، وقتل دكتاتور لا يعنى الموافقــة عــى التغير الاقتصادى الراديكالى : ١٥٪ فقط مقتنعون أن تأميم الاقتصاد مناسب فى تناول البطالة بينما ١٧٪ يرفضون هذه الفكرة ٠ وثمة نسبة عالية نحبـذ تغيرات أساسية فى النظام الاقتصادى ٠ ولكن على أية حال فان المدافعين عن التغير الراديكالى أقلية ، أما الصراع الطبقى فمرفوض من الغالبية ، ٢٥٪ يعتقدون أن أصحاب العمل هم سبب البطالة ٠ وبمقارنة هؤلاء برأى الطلاب يتضح أن العمال الشبان متكيفون مع النظام الاقتصادى ، ٣٨٪ من الطلاب (عددهم ٢٣٣٢) مقتنعون أن اللوم يقع فى المقام الاول على أصحاب العمل فيما يختص بنشأة البطالة ٠ ومع ذلك فان التشكك فى معرفة سبب البطالة قد أحدث تغييرا فى اتجاهات المتلقين للاستبيان ٠ أما الاتجاه نحــــو الدكتاتور فلم يتأثر بهذا التشكك ٠

ويمكن التدليل على التغيرات السياسية بعيدة المدى بين شباب الطبقة العاملة على أساس المفاضلات الحزبية ٠ ٥٠٪ فقط يصوتون لحزب من الأحزاب السياسية الموجودة الآن فى البرلمان ، (حيث أن ثلثى الشـباب من حقهم التصويت فى عام ١٩٨٠ فان السؤال عن أى الاحزاب يفضلون هو سؤال واقعى) والذين يرفضون الاحزاب السياسية التقليدية ينقسمون الى ثلاث مجموعات : أولا : حركة الخضر ١٥٪ ٠ ثانيا : رفض الأحــزاب القائمة ١٨٪ ٠ ثالثا : غير المبالين ١٣٪ ٠ وهذه الجماعات تتباين فيما بينها تباينا قويا ٠

أما الذين يوافقون على الدكتاتور فهم وحدهم الذين لا يفرقون بين الجماعات المتباينة ٠ والمراهقون الذين لا يصوتون لصالح أى من الاحزاب التقليدية يحبذون التغيير الاجتماعى الجذرى ٠

واستنادا الى معطياتنا فان ثمة علاقة متميزة بين السياسة والدين ، ومع ذلك فهذه العلاقة ليست وثيقة الصلة حيث أن ثمــة عوامل متبــاينة لها تأثير على تكوين الاتجاهات السياسية والعمل السياسى ٠

وقد سبق أن لاحظنا أن اتجاهات الملتزمين بالكنيسة والدين تجاه الديموقراطية والمؤسسات السياسية الهامة فى الدولة الراهنـة ايجـــابية ٠ ويمكن التدليل بطريقة عكسية على التكامل بين الكنائس والالتزام الدينى الفردى فى النظام البرلمانى الديموقراطى : فأولئك الذين يشعرون أنهم على علاقة وثيقة بالكنيسة وأولئك المتباهين بدينهم هم أقوى معارضة للتغير السياسى والتغير الاقتصادى الراديكالى من الآخرين ذوى الاتجاه العلمانى ٠ وهذه النتائج ليست مذهلة بل هى متسقة مع الرأى العام السائد ٠ واذا نحينا الدين كمؤسسة وبحثنا عن التأثير السياسى للمعارف الدينية المتباينة نعثر على نتائج غير متوقعة تبين أن التأويلات المذكورة آنفا ساذجة للغاية ٠

وكما قلنا آنفا فان اتجاه العمال الذين يشعرون بعلاقة وثيقة مع الكنائس هو أكثر ايجابية تجاه الديموقراطية البرلمانية من أولئك البعيدين عن هذه المؤسسات ٠ وعلى نفس المنوال فان الالتزام بالدين ينمى الاتجاه الديموقراطى ٠ ويبدو أن هذه النتائج تشكل تناقضا مع القول بأن الايمان بالعناية الالهية مرتبط ارتباطا سلبيا مع تأييد نظام التعدد الحزبى ٠

وبغض النظر عما اذا كان ثمة انتماء كنسى أم لا فان الاعتقاد فى أهمية العناية الالهية فى الحياة اليومية مرتبط بالاتجاهات الايجابية تجاه نظام الحزب الواحد ٠

العنف والتـــدين

عنـــد

شـــباب الباســـك

خوسيه لاريا جيارى (اسبانيا)

لقد مر شعب الباسك بحركة تصنيع فى الخمسين سنة الماضـــية ، وحققوا فى السنوات الأخيرة أعلى دخل لأسبانيا · وكانت هـذه الحـركة موجهة من قبل أوليجارشيه مالية قوية فى ظل نظام رأسمالى · بيد أن هذه الحركة تمر الآن بمرحلة حرجة بسبب الأزمة الاقتصادية الراهنة ·

ويرفض طلاب جامعة الباسك النظام الاقتصادى الرأسمالى · بيد أن ليس ثمة توافقا بين الاستجابة لهيمنة الرأسمالية وهيمنة الدولة الرأسمالية، فالنزعة القومية تنادى بحقوق الشعب بغض النظر عن التباينات الطبقية ، والاستجابة للنظام الاقتصادى والاجتماعى مرهون بمكانة الفرد فى المجتمع ·

ولم يكن ثمة اجماع بين شعب الباسك ازاء أهدافهم ووسائل تحقيق هذه الأهداف · فقد أفضت العوامل الاجتماعية المتداخلة مع العوامل القومية والايديولوجيات الجديدة الى خلق انقسامات حادة بين الذين يبحثون عن هويتهم ومغزاها القومى ·

هذه هى الظروف التى يمكن أن تفسر لنا أن ثمة قطاعا من شعب الباسك يستجيب لما يقولونه عن العنف المنظم لأكثر من مائة وخمسين عاما وعن تقبل مشروعية الحرب المسلحة والعنف بوجه عام على أنه الوسيلة الفعـــالة والصحيحة لتحقيق تطلعاتهم القومية وأهدافهم الاجتماعية والاقتصادية ·

حزب البـــاسك والحرية :

أنشىء هذا الحزب مثل الحزب القومى فى يوم الاحتفال بعيد القديس

أغناطيوس الليولى (الحزب القومى فى ٣١ يوليو ١٨٩٥ وحزب الباسك والحرية فى ٣١ يوليو ١٩٥٩) ٠

وتعبر الفترة الزمنية ، من انشاء حزب الباسك والحرية الى الاحتفال بمرور خمس سنوات على انعقاد الجمعية العمومية ، عن التغيرات الأيديولوجية العميقة التى تحدد هذا الحزب على أنه الحركة الاشتراكية الباسكية للتحرر الوطنى من جهة ، وعلى الانقسام الحاد بين طرفين متناقضين وهما النضال الطبقى والنضال الوطنى من جهة أخرى ٠

وبعد مقتل رئيس الحكومة الاسبانية ، الأدميرال بلانكو فى عام ١٩٧٣ انقسم حزب الباسك والحرية الى فرعين : العسكرى والسياسى العسكرى ٠ وقد أصبح هذا الانقسام واضحا فى الانتخابات العامة الأولى التى أجريت بعد وفاة الجنرال فرانكو ٠ الفرع السياسى العسكرى أيد تقدم المرشحين للاحزاب السياسية ، والفرع العسكرى أيد بشرط العفو عن المعتقلين ٠ وفى الانتخابات العامة الثانية فى عام ١٩٧٩ دافع الفرعان عن وجود الأحزاب السياسية ولكن مع شىء من الاختلاف : الفرع السياسى العسكرى أيد حزب الثورة الباسكية والفرع العسكرى أيد حزب الوحدة الشعبية وهو حزب جبهوى يضم عدة أحزاب وشخصيات مستقلة ٠

وحزب الباسك والحرية ، فى رأى غالبية شعب الباسك ، يمثل طليعة المناضلين المسلحين من أجل اقامة دولة الباسك المستقلة الاشتراكية التى ستوحد بين التطلعات الوطنية والاجتماعية ٠

وعلى الرغم من أن حزب الباسك والحرية يضم مختلف الأعمار الا أن المناضلين فيه هم من الشباب ٠ وفى رأى هؤلاء أن هذا الحزب يكسر احتكار وسائل العنف الخاصة بالدولة الاسبانية ٠ وبهذا المعنى فهم يتصورون أن وسائل العنف ضرورية لاقتناص التطلعات الوطنية والاجتماعية من الدولة الاسبانية ٠

حزب الباسك والحرية وعلاقته بطلاب جامعة الباسك :

أبدى طلاب جامعة الباسك فى عام ١٩٧٨ موقفهـــم من حـــــزب الباسك والحرية فى بحث أجريناه حول البنود التالية :

— ينبغى على هذا الحـــزب مواصلة الكفـــاح المسلح فى الظروف الراهنـــة ·

— ان هذا الحزب هو القوة المنقذة ليوسكادى ·
— أرغب فى أن تكون يوسكادى جمهورية اشتراكية مستقلة ·
— الاختطاف مع تنفيذ حكم الاعـــدام وسيلة مشروعة فى الحرب الثـــــورية ·

ملحوظة : فى بحثنا عام ١٩٧٨ كان موقف طلاب الجامعة من النزعة القومية هو على النحو التالى : ٨٥الى ٩٠٪ يؤيد استقلال يوســـكادى ، ١١ الى ١٨٪ يؤيد استخدام وسائل العنف لتحقيق الأهداف القومية ·

الجواب عن هذه البنود فى الجدول الآتى :

	نعـــم	لا
أرغب فى أن تكون يوســـكادى جمهـــورية اشتراكية مستقلة	٣٦ر٧٨٪	٤٠ر٦٠٪
ينبغى على هذا الحزب مواصلة الكفاح المسلح	١٨ر١٨٪	٦٢ر٤٠٪
الاختطاف مع تنفيذ حـــكم الاعـــدام وسيلة مشروعة فى الحرب المسلحة	١٧ر٥٧٪	٦٦ر٢٢٪
حزب الباسك والحرية هو القوة المنقذة ليوسكادى	١١ر١٥٪	٧٠ر٦٤٪

من البين اذن أن عدد طلاب جامعة الباسك الذين يرغبون فى جمهورية اشتراكية مستقلة مساو للعدد الرافض ·

نصف الذين يؤيدون أهداف حزب الباسك والحرية يؤيد الكفاح المسلح بما فيه الاختطاف مع تنفيذ حكم الاعدام كوسيلة لتحقيق هذه الأهداف ٠

وكل ذلك يفضى بنا الى عدة تفسيرات احداها أن طلاب جامعة الباسك لا يؤيدون استخدام العنف على الرغم من أنهم يؤيدون أهداف حزب الباسك ٠ قد يقبـــلون فى حالات معينة وقد يرفضــــون فى حالات أخــرى هـــذه الوسائل لتحقيق نفس الأهداف ٠ ومن هذه الزاوية فان تأييد هذا الحزب يتراوح بدرجات متفاوتة ٠

وثمة تفسير آخر وهو أن البعض الذى يؤيد أهداف هذا الحزب مع مراعاة قدرته الحيوية على تحريك شعب الباسك لا يوافق على معظم تحركاته المسلحة لأن الانتقال من حكومة تسلطية الى ديموقراطية برلمانية أمر عسير ٠

ويبدو أن ثمة توافقا بين الذين يؤيدون أن هذا الحزب هو القوة المنقذة ليوسكادى وبين الذين يدافعون عن الكفاح المسلح طالما أن ثمة اتســــاقا بين البنــــدين ٠

	الباسك	غير الباسك
أرغب فى أن تكون يوســـــكادى جمهـــورية اشتراكية مستقلة	٢٥ر٣٩٪	٨٢ر٢٤٪
ينبغى على هذا الحزب مواصلة الكفاح المسلح	٣٧ر١٤٪	٠٧ر١٢٪
الاختطاف مع تنفيذ حـــكم الاعـــدام وسيلة مشروعة فى الكفاح المسلح	٦٤ر١٨٪	٤٢ر١٣٪
حـزب البـــاسك والحـرية هو القوة المنقذة ليوســـكادى	٠٢ر١٢٪	٧٠ر٦ ٪

وهكذا يكون للمنشأ تاثير على اتجاهات الطـــلاب تجاه حزب الباسك والحرية ٠ وغالبية طلاب جامعة الباسك تؤيد هذا الحزب وعلى الأخص

بالنسبة الى اعتباره القوة المنقذة ليوسكادى· ومع ذلك يمكن ملاحظة التصاعد فى تمثل الاتجاهات العقلانية للباسك بين الطلاب غير الباسكيين ، الأمر الذى يتسق مع مدة بقائهم فى يوسكادى ·

العنف أو اليمينيون :

فى يوسكادى ثمة عنف يمينى مدعوم من جماعة تطلق على نفسها اسم الباسك الأسبانى ، وهى جماعة مجهولة الهوية ، وحتى الآن لم يتم القبض على أى من أعضائها · وثمة دلائل تشير الى أن عددا ضئيلا من الطلاب اليمينيين لا يشارك فى نشاط هذه الجماعة ·

المسيحيون والعنف :

وفى نهاية المطاف ينبغى تحليل اتجاهات العنف لدى الجماعة التى تطلق على نفسها اسم « المسيحيون » · فهذه الجماعة التى تجهر بانتمائها الى المؤسسة الكنسية ترفض العنف رفضا تاما ، ولكن بلا أساس · فمنذ عام ١٩٦٩ ، ١٩٧٩ أصدر أساقفة ابارشيات الباسك اثنى عشرة رسالة رعوية عن العنف وواحد وسبعين وثيقة رسمية · وقد نشرت الأفكار الرئيسية فى المجلة : « ايضاحات عن مضمون السلام : واشكال متباينة عن العنف» (١٩٧٩، ص ١) · وثمة رفض مطلق للعنف كوسيلة لحل المشـــكلات الاجتماعية السياسية ، و « لا » لقتل الانسان لأخيه الانسان ·

ومع ذلك فان ٥٪ أو ٧٪ من الجماعة المسيحية قد اختارت وســائل العنف بما فى ذلك الاختطاف مع تنفيذ حكم الاعدام · وليس من الغريب الا نتصور أن هذه الجماعة الضئيلة تأتى بأفعال مضادة للمبادىء المسيحية على الرغم من أن هذا الأمر قد يبدو متناقضا مع معارضة الأساقفة للعنف ·

ويبدو أن موقف هذه الجماعة (٥ الى ٧٪) التى تعلن التزامها بالكنيسة وبالعنف الثورى له أساس فى التاريخ الدينى ليوسكادى فى السنوات القليلة المـــاضية ·

فعند الخمسينيات والمنظمات المسيحية بين الشبيبة العمـــال والطلبة موجودة فى الكنيسة فى يوسكادى ، ومؤيدة للكفاح المسلح بما فى ذلك قتل البشر · وقد انتهى معظم الشـــباب الى هذه النتيجة استنادا إلى النظرية التقليدية للكنيسة فيما يختص بمشروعية الحرب ·

خـــاتمة :

١ - اتجاه المسيحيين نحو العنف أكثر من اتجاه أولئك الذين يرفضون القيم الدينية · وكلما زاد اخـــلاص المسيحيين للقيم الدينية قلت اتجاهاتهم نحـــو العنف ·

٢ - ان الطلاب الذين يمارسون المسيحية ويقبلون ضرورة المؤسسة الكنسية للحياة الدينية يدافعون عن العنف الثورى فى يوسكادى · ويبدو أن هذا الموقف يستند الى تعاليم الكنيسة فيما يختص بمشروعية الحرب ·

الشـــباب والعنف والمقدس

تناول مقارن للمجال الاجتماعى الاسلامى والمسيحى

رضـا بوكرع (تونس)

ينبغى التنويه ، منذ البداية ، أن محاولة تعـــريف المفاهيم الثـــلاثة : **الشباب والعنف والمقدس** يفضى بالضرورة الى صعوبات ليس من الميســـور تجاوزها ٠ وما نزمع بيانه هو أن هذه الصعوبات مردودة الى طبيعة الوضع الابســـتمولوجى لهذه المفاهيم الثلاثة ٠ ومن المعروف أن هذه المفاهيم هى تصورات لا تظهر ولا تختفى الا فى ظروف تاريخية معينة (١) ٠ وهكذا الحال بالنسبة الى وجودها سويا ، فهى عندئذ مرتبطة بطبيعة الخطاب الذى يضمها جميعا ، وببزوغها فى المجال الاجتماعى للظواهر التى تحاول هذه المفـــاهيم الثلاثة اخفاءها ٠

وثمة فرض مطروح وهو أن مفاهيم **الشباب والعنف والمقدس** لا تظهـر كتصورات الا فى المجالات الاجتماعية التى تستبعد وحدة الرؤية الاجتماعية، وتؤثر تعدد الرؤى الاجتماعية ٠

ان الشباب مسألة سن (٢)، ولكنه يصبح اشكالية اجتماعية فى المجتمعات التى تعانى التمزق الاجتماعى دون أن يقابله تضامن فعال على المســـتوى الاجتماعى العام ٠ والشباب مسألة سن منفصل عن الأعمار الأخرى بسبب تفسخ روابط النسيج الاجتماعى فى المجتمع الصناعى ٠ والواقع أن الشباب هو لحظة عبور ، أو انتظار ، أو فراغ ٠ اذ فى وقت واحـــد عجز ومطلب ونداء ٠ ومن ثم فهو مهيأ للتحريك من قبل المجتمع برمته الذى هو قادر على اشباع المطلب والاستجابة للنداء ٠

وعندما يكون المجتمع فى أزمة فالشباب هو المرشح **للدخول** والشــيوخ هم المرشحون **للخروج** وهم على وعى بأنهم هامشيون ٠ والتهميش ليس الا تعبيرا عن الاغتراب الذى يعانى منه المجتمع ٠

وفى الظروف العادية لتسيير النظام الاجتماعى فان المجتمع يبتكر بدائل تفضى الى مجاوزة مرحلة العبور من غير تعثر · والشباب من حيث هو انفتاح على الرسالات ، واستهلاك الطاقات ، والمرحلة الممهدة لسن النضج ، يواجه باستراتيجيات تنشد توجيه رسالاته ، وتحديد مسار طاقاته لاشباع حاجات النظام الاجتماعى · وهذه الاستراتيجيات تبدأ من المناشط الفيزيقية الى التكنيك المستخدم فى بث الايديولوجيا · ولهذا فليس ثمة مشكلة شبابية الا عندما يحل الشقاق محل الوفاق فى كيفية ادارة هذه الفترة من الحياة · ويرفض الشباب النماذج المقترحة من المجتمع ، ويبتكر نماذج أخرى يرفضها الكبار · وتصبح الخصائص الايجابية للشباب سلبية ، وترتبط بالفوضى والشغب ، ويتحول فائض الطاقة الى عنف ، والمطلب الأخلاقى المتطرف الىمثالية تهذى، والابداع فى أساليب الحياة الاجتماعية غريب · وهذا هو خطاب الكبار يتهم الشباب بالفوضى والتطرف · وفيه يصبح الشباب ، من حيث هم فئة اجتماعية، حملة التضخم المرضى لذاتية مخلة بالتوازن الاجتماعى · وهذا الخطاب ، من حيث أنه رؤية اجتماعية للكبار عن الشباب ، لا يكشف الا عن اغتراب النظام الاجتماعى حيث نعثر فيه على صراع بين فئتين متناقضتين فى العمر بالاضافة الى صراع بين الطبقات الاجتماعية · والصراع الطبقى هو أصل بزوغ العنف من حيث هو تصور اجتماعى خلافى · والواقع أن العنف ليس غائبا فى الأنظمة الاجتماعية التى تتميز بمجال ثقافى متجانس ، بل على الضد من ذلك فان العنف هو أساس ممارسة السلطة وهو لهذا عنف مشروع ومقدس ، ولكنه ليس متصورا على هذا النحو · ولكن بمجرد أن تكون الشرعية مرفوضة والسلطة لا علمانية فان الطاغية يبدو عنيفا · وبزوغ العنف مشروط بالمواجهة بين القوى الاجتماعية المتصارعة ، وباستحالة الوحدة الثقافية ·

وجدير بالتنويه بأن العنف فى العصر الوسيط الأوربى ، كان مرتبطا بهوى الفرد · والهوى هو العنف حيث النفس تكون مضطربة والذاتية المفرطة مهيمنة واللاعقلانية غير محكومة · ومفهوم العنف لا يأخذ المضمون الاجتماعى الا مع تكثيف الصراعات الاجتماعية فى النظام الرأسمالى الصناعى حديث النشأة (٣) ·

واذا كان العنف ملازما لانفجار المجالات الاجتماعية وللمواجهة بين القوى المتصارعة فانه يبزغ أيضا لصالح المجتمعات والثقافات المتباينة ،

فالصراعات بين المجتمعات والعنف متبادل بين المجتمعات فى صراعها ضد بعضها البعض ، وذلك لأنه ينطوى بالضرورة على معامل تقييم ، وفى نهاية التحليل يتضح أن الآخر هو العنيف ٠

ومن هذه الزاوية فان مفهوم **المقدس** يخضع لنفس هذا المسار التحليلى٠ **فالمقدس** يفترض **الدنيوى**، أى يفترض التباين والتناقض فى المجال الاجتماعى٠ وحيث يتحكم المقدس فى جملة المناحى الثقافية لحياة المجتمع ، ويهيمن على الحياة الفردية والجماعية برمتها فلن يكون التفكير فيه من حيث هو مقدس ولكن من حيث أن بزوغه مرهون بمسار العلمانية التى تفرز ، على الصعيد الثقافى ، تمزقا يؤثر فى المجال الاجتماعى الذى تتقاسمه قوى متصارعة ٠

والمقدس كذلك يتجاوز المسافة التى تتكشف لنا فى التباين بين الثقافات، ومن ثم تنزلق على أشكال من المقدس تتباين بتباين الأطر الاجتماعية ، والخصوصية الثقافية ٠

وكما أننا نتحدث عن ظهور العنف واختفائه كذلك نتحدث عن ظهور المقدس واختفائه ٠ وكذلك نتحدث عن عودة المقدس كما نتحدث عن عودة الماضى ، ونعيد ابتكار المقدس كما نبث فيه الحياة ٠

ويحاول مارسيل موس تعريف **المقدس** من حيث هو مسار ملهم لتوجه ابستمولوجى علمانى فينزلق الى تعريف يرد فيه المقدس الى الاجتماعى من حيث هو قوة موحدة وخالقة (٤) ٠ وهكذا تتطابق ماهية المقدس مع ماهية الاجتماعى على نحو ما نرى عند دوركايم من أن الدين ليس الا شكلا من اشكال الترابط الاجتماعى ٠ ومن ثم فان مشروع موس ليس الا امتدادا لجهد دوركايم الذى كان منزعجا من عجز المسيحية فى تخصيب الثغرات السارية فى المجتمع بفضل تقسيم العمل الصناعى فبحث عن المقدس ، المتجاوز للمسيحية ، فى الاجتماعى الذى عنه تولد هذا المقدس ٠ وهو ليس الا شكلا آخر للاجتماعى على نحو ما هو وارد لدى أوجست كونت الذى انشغل به بسبب اختفاء ظاهرة الاجماع فى المجتمع الصناعى ٠

وكذلك يمكن القول بأن العنف يبزغ عندما تصبح مشروعية احتكار

العنف مرفوضة · ومن ثم فان العنف ليس مجرد ردع جسمانى ، فثمة عنف رمزى تمارسه الطبقات الحاكمة ، وهو خاضع لتحليل العلوم الانسانية (٥) · وهكذا يتعارض العنف الرجعى مع العنف الثورى (٦) · ويتحول العنف الى أسطورة محركة للتغيرات الاجتماعية الجذرية (٧) ·

بيد أن العنف لا يبزغ فحسب من الصدام بين الطبقات الاجتمــاعية المعادية ، بل انه يبزغ أيضا لصالح الصدام بين الأعمار المتصارعة (٨) · ومن ثم يمكن الحديث عن عنف الشباب الذى يهدد الوضع القائم · ويكشف سلوك الشباب عن خاصية العنف ليس فقط بسبب امكان ترجمتها بالتدمير والعدوان ، ولكن أيضا بسبب أنها تنطوى على رفض جذرى للمعايير والقيم التى تسود التوازن الاجتماعى · وهكذا يتلاحم الشباب والعنف بسبب انهما يسيران معا الى الفوضى والاضطراب · وهنا ينبغى التنويه بأن الشباب والعنف معا ينهجان نفس الأسلوب فى المجتمع التقليدى ، ولكنهما لا يسببان نفس الهلع لأن المجتمع ، فى هذه الحالة ، يؤسس مكنزمات العبــور حتى يهيىء الشباب للاندماج فى سن الرجولة ·

الشباب والعنف اذن متلازمان لأنهما يعبران بأساليب متباينة عن انفجار المجال الاجتماعى · وفى المجال الاجتماعى المسيحى فان الشباب والعنف معا يتعاملان مع المقدس الى الحد الذى فيه يبتكر الشباب ، فى عنفه ، مقدســا جديدا ، أو مقدسا متوحشا على حد تعبير باستيد (٩) ·

وسواء كان احياء المقدس التقليدى أو ابتكار صورة جديدة للمقدس فان اقتناص الشباب للمقدس يتخذ شكل العنف على الدوام · فمقدس الشباب هو بالضرورة عنيف لأنه لا ينغمس فى مفاهيم الثقافة السائدة وممارساتها · وفى رأى الشباب أن هذا العنف ليس الا رد فعــل للعنف الكامن فى النظــام الاجتماعى · ومن ثم فنحن فى مواجهة مجتمع يدور على العنف والمقــدس مع تعدد منابعهما ، وفى الوقت نفسه تتباين دعائم الممثلين لهما ·

وظاهرة العودة الى المقدس أو احيائه واردة فى كل من المجال الاسلامى والمجال المسيحى ومعذلك فنحن فى مواجهة مساران اجتماعيان متباينان تماما ·

ويركز باستيد فى كتابه « **المقدس المتوحش** » على سببين رئيسيين قد أسهما فى بزوغ الاشكال الجديدة لانخراط الشباب فى المقدس . السبب الأول هو علمانية المجتمع الغربى والسبب الثانى هو التقـــزيم والعزلة المتضايفان للتحضر الملازم لتطور الرأسالية الصناعية . فالمجتمع تسوده ظاهرة الملل من الرموز الدينية الرسمية ، والفراغ الروحى المولد للفوضى والعجز عن اشباع حاجة الشباب الى المشاركة الجماعية .

ونظرية باستيد تدور على أنه ليس فى الامكان طرد المقـدس ، اذ هو يعود فى أشكال متباينة ، ولكنه يستجيب لنفس الطلب ونفس الحاجة . وهذا هو ما يذهب اليه ليفى شتروس عندما يعارض الفكر المتوحش بالفكر المنظم ، تماما كما يفعل باستيد حين يعارض المقدس المتوحش بالمقدس المتمدين . ومن هنا تنشأ طوبولوجيا للمقدس فى المجتمع الغربى ، وعندئذ نميز المقـدس من حيث هو احياء للاطر الدينية التقليدية ، والمقدس المنقول من الثقافات الشرقية والذى يتبناه الشباب ، والمقدس الذى تفرزه الجماعات الصغيرة ويتجسد فى أشكال جديدة من التضامن والرموز الجديدة ، ومن سند للشباب فى تحالفهم فى حالة الفوضى .

وبسبب العلمانية التى تتبناها الدولة وبسبب سيادة هذه العلمانية فقد عرف المجتمع الغربى عملية التوليد لأشكال من المقدس متصارعة ، واكتشف أن هذه العملية، أو العودة الدائمة للمقدس هى من شأن الشباب . وقد حدث انقلاب للمنظور فى شأن وظيفة المقدس . فبدلا من أن يكون عاملا للوحدة والتكامل والاجماع أصبح موضعا للكثرة والتفكك والانشقاق . ومن هذه الزاوية فان اهتمام البروليتاريا البولندية بالمقدس الدينى يكشف بطريقة صارخة عن رموز انفجار النظام الاجتماعى . وكل شكل من أشكال الشمولية السياسية يقـابله شكل من أشكال الهبة الدينية ، وسرعان ما يتسيس المقدس . وتسييس المقدس تاريخيا متأثر بأسلوب المطاردة والمقاومة بسبب المسار الطويل للعلمانية على نحو ما يعرفها الغرب . وعودة المقدس واحياؤه يكشفان عن الشكل الرمزى للسياسى (١٠) . ومن هذه الزاوية فان المجال المسيحى يختلف عن المجـال الاسلامى فى نقطتين تميزان المجتمع الاسلامى فى علاقته مع المقدس .

النقطة الأولى أن المجتمع الاسلامى لم يعرف ظاهرة العلمانية على نحو ما وردت فى العالم المسيحى ، وان الاسلام قد سبغ الحياة الجماعية على الرغم من وجود نماذج تحديث وتثاقف منافسة فى تحديد سلوك الأفراد . ثم ان الاسلام قد تعرض للعدوان الاستعمارى ، وعانى من الخبرة المريرة للعنف الكولونيالى . ومن ثم كان لابد من معارضة التبأين فبزغ العنف لأننا أمام مواجهة عنيفة وهدامة بين هويتين ثقافيتين احداهما تريد القضاء على الأخرى (١١) .

والمقدس ، فى المجتمع الاسلامى ، هو مكمن الحفاظ على الهوية ضد أخطار التثاقف ، ولكنه أيضا قمة نماذج النضال التحررى . ومن ثم فهو مكافىء لمفهوم الجهاد والحرب المقدسة ، وهو مفهوم محرك للوعى الاسلامى.

وبمجرد تحقيق التحرر السياسى من الاستعمار تحول احياء الهوية الثقافية الى تحدى عنيف فى بعض الأحيان . ان الجدل بين الاسلام والغرب لم ينته بعد ، اذ هو يتخذ أسلوب العنف وبالأخص **العنف الشاب** .والواقع أن طبيعة العلاقة بين الاسلام والغرب قد انتهت ، بعد التحرر السياسى ، الى نوع من التوافق الثقافى . وهذا التوافق ، فى نظر الشباب المسلم ، هو نوع من الدخول فى مأزق . ومن ثم كان التلازم بين الشباب والميل الى تجذير المسائل. وقد اعتبر هذا الميل كما لو كان تطرفا وعنفا .

وقد تحول المقدس عند الشباب الاسلامى الى عنف لأنه يجذر ، فى شكل من الهوس الثورى ، الأسلوب المعتدل الذى يتبناه المجتمع برمته (١٢) .

والجدير بالملاحظة أن هذه الهبة التى تشير الى المقدس تختفى بمجرد تبنى المجتمع برمته للموقف الراديكالى كما هو الحال فى بعض البلدان الاسلامية .

ومن هذه الزاوية فان المجال الاجتماعى الاسلامى فى شأن اتجاهات الشباب يتماثل مع المجال الاجتماعى المسيحى : فالمجالان يعانيان من نفس الأعراض : تفكك وعنف الشباب والشابات ، وهو عنف يترجح بين المقدس واللا مقدس .

المراجـــع

Foucault M., **Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humains,** Gallimard, 1966.

Claude Grignon, **Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique,** in : Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 16/9/77.

Michaud, **Violence et politique,** Gallimard, 1978.

Mauss, M., **Oeuvres (Les fonctions sociales du sacré),** Ed. de Minuit.

Bourdieu, Pierre, **Les sens pratique,** édition de Minuit, 1980.

Engels, **Théorie de la violence, collection** 10/18, 1972.

Sorel G., **Réflections sur la violence,** Marcel Rivière et Cie., 1946.

On peut faire la même remarque en ce qui concerne l'affrontement des classes sexuelles qui traduit la dissolution de la vision hégémonique de la femme. La famille peut devenir un lieu d'affrontement et partant de violence. Cf., Pierre Fedida. **Le concept de violence,** collection 10/18, 1977.

Bastide, **Le sacré sauvage,** Payot, 1975.

Arendt H. **Du mensonge à la violence,** Calman-Levy, 1972.

Fanon F., **Sociologie d'une révolution,** F. Maspéro, 1966.

Mrad M., **L'Islam et la violence,** in : **Rencontre Islamo-Chrétienne,** C.E.R.E.S., Tunis, Série d'Etudes islamiques, No. 5, 1974.

الشـــباب والعنف والدين

حسن الســـاعاتى (مصر)

مقـــدمة :

لقد اخترت ، فى هذا البحث ، قضية هذا المؤتمر « الشــــباب والعنف والدين » موضوعا لبحث نظرى يستند ، فى جزء منه ، الى نتائج أبحـــاث تجريبية فى مصر فى السنوات العشر الأولى من النظام العسكرى ، ومن بينها بحث عن جمـــاعة الاخـــوان المســـلمين ، وهـــو تنظيم نشـــأ كحـركة تدعو الى الاصلاح الأخلاقى الشامل وذلك بالعودة الى الاعتقاد السنى للمجتمع الاسلامى فى عهد النبى (صلعم) وحوارييه ، والذى انغمس فى السياســـة رويدا رويدا حتى قضى عليه ، بشراسة ، النظام العسكرى فى عام ١٩٥٤ بعد محاولات مستميتة لمدة سبعة وثلاثين عاما (١) ٠

وثمة بحث آخر تناول مصر فى زمن القائد الملهم جمال عبد النـــاصر، وما بعد موته فى عام ١٩٧٠ ٠ ومع أن الباحث يركز على السياسة الخارجية لمصر ، وعلى الأخص لسياستها فى العالم العربى الا أنه يقدم تحليلا موجزا وواضحا للعامل الدينى ، ويبين كيفية تناول هذا العامل لصالح النظام (٢)٠

وثمة بحث ثالث يمكن اعتباره دراسة لحالة المثقفين المصريين الشـبان بعد الحرب العالمية الثانية (٣) ، ويدور على أهمية دور المثقفين الشـــبان وموقعهم ، وتكوينهم النفسى ، وازمتهم فى اطار الاضطراب السياسى والتطلعات الاجتماعية الاقتصادية والتى أصبحت موضع قلق من السلطة ٠

ويدور البحث الرابع على سيرة المفكر والمناضل الدينى والذى أصــبح شخصا مرموقا بين جماعة الاخوان المسلمين بعد مقتل زعيم الجماعة بعـــد اثنين وعشرين عاما من نشأة الحركة وتأسيسها فى عام ١٩٢٧ (٤) ٠ وهـــذا المفكر الذى حكم عليه بالاعدام فى عام ١٩٦٦ لتحريض حوارييه من بين الاخوان المسلمين ضد النظام ، ثم أصبح زعيما قويا متطرفا وأثر فى الأجيال

الشابة بفضل كتاباته وعلى الأخص الأجزاء العديدة التى ألفها فى تفسير القرآن (٥) . وقد اقتنع الشباب بدعوته الى ضرورة تغيير النظام الاسلامى الزائف الى مجتمع اسلامى محكوم بأحكام القرآن والسنة . وقد ظل هذا المفكر لمدة سبع سنوات قبل حل جماعة الاخوان المسلمين رئيسا لشعبة الدعوة ورئيس تحرير لجريدتها ، ورئيس تحرير النشرات السرية . انه سيد قطب المفكر الملهم للجماعة والمتحدث الرسمى بعد حلها من عام ١٩٥٤ الى عام ١٩٦٦ وهو العام الذى شنق فيه وأصبح آخر شهيد مرموق .

وقبل الخوض فى مزيد من التفصيل أود القول بأن ثلاثية « الشباب والعنف والدين » قد ألهمتنى بتناول القضية من ثلاث زوايا : الشباب والعنف، الدين والعنف ، والشباب والدين . وفى رأيى أن هذه القسمة تيسر تناول كل زاوية من هذه الزوايا الثلاث نظريا وتجريبيا .

١ ـ الشباب والعنف

ليكن واضحا ، منذ البداية ، أن هذا البحث يدور على الشباب المصرى . صحيح أن الخصائص العامة للشباب عالمية من حيث أن الشباب هو الشباب فى كل مكان . ولكن من المعروف أن الثقافة التى تفرض أسلوب التطبيع الاجتماعى لها تأثير على السلوك الاجتماعى للافراد بدءا من الطفولة المبكرة . وحيث أن للمجتمع المصرى ثقافته فيلزم أن للشباب المصرى خصائصه الذاتية التى تميز سلوكه من سلوك شباب الأمم الأخرى وعلى الأخص الشباب الغربى الذى ينشأ فى مناخ مباين تماما للمناخ المصرى (٧) .

ومما لا شك فيه أن الشباب المصرى لا يتمتع بشبابه لفترة طويلة ، لأنه بمجرد أن يعبر مرحلة المراهقة يطالب بأن يسلك مسلكا رجوليا . ولكنه ، مع ذلك ، نادرا ما يتحمل مسئولية الوالدين فى شأن الرعاية والحماية للتغلب على مصاعب الحياة ، لأن الروابط الأسرية متينة . ولهذا فان الشباب المصرى برمته يحاول ألا يغضب الوالدين لأنهما موضع احترام ، ولرغبة الأبناء فى الحصول على دعواتهما ، وعلى الأخص الامهات لانه يأمل فى الحصول على محبتهن ورقتهن (٨) .

ثم هـو حـــريص فى نفس الوقت ، على التعـــامل مع الوالدين لأنه يشـــعر تجاههما بمشاعر مختلطة من الاعتمـــاد والعطف والخـــوف بخصوص العلاقة بين الجنسين .٠

وفى رأى بعض الباحثين فى سلوك الشباب أن هذه الطريقة التربوية الثنائية وغير المتوازنة ، وهذه المعايير الأخلاقية المزدوجة ازاء العلاقة بين الجنسين ، هى المسئولة عن الأسلوب العدوانى الذى يميز سلوك الشـــباب سواء فى البيت أو فى الجامعة أو فى العمل (٩) ٠ ولكن ينبغى التنـــويه بأن السلوك العدوانى للشـــباب المصرى ، سواء كان ناشـــئا من الاحباط السيكولوجى والتوتر والقلق ، أو ناشئا من عوامل اجتماعية اقتصادية مثل الحرمان الطبقى وقهر الكبار ، لا يصل الى حد العنف الا اذا أثاره مناضلون متحمسون للتغيير الثورى ٠

والشباب ، فى تاريخ مصر المعاصر ، يؤدى دورا قياديا ملحوظا ٠ وبغض النظر عن الانقلاب العسكرى الذى قام به الضباط الأحرار الشبان فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لاحداث تغيير ثورى سياسى واجتماعى واقتصادى ، فان الطلاب ، وعلى الأخص فى الجامعات والمعاهد العليا ، قد عبروا عن مشاعر الغضب ضد الاستعمار ، فى عدة مناسبات ، وقد كان أسلوبهم الشائع فى التعبير هو الاضرابات والمظاهرات احتجاجا على الأوضاع السائدة ٠ وقد قال عبد الناصر فى كتابه « **فلسفة الثورة** » « قدت مظاهرات فى مدرسة النهضة وصرخت من أعمـــاقى بطلب الاســـتقلال التـــام ، وصرخ ورائى كثيرون ٠٠ ولكن صراخنا ضاع هبـــاء وبددته الرياح أصـــداء واهنة لا تحرك الجبـــال ولا تحطم الصخور » (١٠) وقد حدث ذلك قبل عام ١٩٣٥ حيث كان طالبا فى مدرســة الحقوق بالجامعة المصرية ، وأدى دورا هاما فى المظاهرات الطـــلابية التى تحولت الى تمرد عنيف ضد رجال البوليس قساة القلوب بقيادة الضـــباط البريطانيين الذين أودوا بحياة طالبين شهيدين ٠ وقد كان عبد الناصر عضوا فى اللجنة العليا للطلاب فاتصل بالقيادات السياسية يدعوها الى التعـــاون تحت مظلة جبهة وطنية قادرة على التفاوض مع المستعمرين من أجل الاستقلال التام ٠ وكانت النتائج ايجابية للغاية اذ انتهت بالمعاهدة المصرية الانجليزية التى تم التـــوقيع عليها فى عام ١٩٣٦ والتى مكنت الحـــكومة المصرية من توقيع اتفـــاقية دوليـــة ، فى الســنة التـــالية ، للقضـــاء على الامتيازات

الأجنبية الكريهة التى تميز الأجانب عن المواطنين والتى كانت سببا فى كثير من المصائب الاجتمـــاعية والســـياسية (١١) ٠

وهنا نود التنويه بأن ثورة الشعب فى عام ١٩١٩ التى أدى فيها الشباب ذكورا واناثا ، دورا بارزا قد أفضت الى استقلال مشروط فى عام ١٩٢٢ ، واعلان أول دستور فى السنة التالية ٠ ولهذا انشقت الوحدة الوطنية ، وعانت مصر من التنافس المرير بين أحزاب سياسية ثلاثة اختط كل منها طريقا خاصا لتحقيق الاستقلال التام ٠ وتميزت العشر سنوات التالية بتوتر سياسى وثقافى وقد فكر حسن البنا ورفاق العمر العقلى والعمر الزمنى بنظرة الريفى المتدين فى تحليل المرض والبحث عن وسائل العـــلاج ، ولكن لم يعثروا الا على الدمـــوع (١٢) ٠

وقد كان من رأى البنا أن شباب هذا الجيل قد ورث ايمانا فاســـدا حير عقولهم وملأهم بالشك ٠ أما هو فقد ارتأى أن رسالته فى الحياة هى على الضد من ذلك وهى أن يكون « مرشدا ومعلما » (١٣) ٠ ومن أجل تحقيق هذه الغاية أسس البنا جماعة الاخوان المسلمين فى عام ١٩٢٨ ، وهى حركة نمت تدريجيا حتى أصبحت أقوى قوة ضاغطة الى جانب الوفد ، وهو حزب الأغلبية وقد اختط مسارا نضاليا بفضل هذه الجماعة القوية وبفضل عوامل أخرى اجتماعية وسياسية ، ومن ثم راح يحلم بثورة يعد لها الشباب استنادا الى التدريب العسكرى والعنف ٠ وبغض النظر عن المصادمات العنيفة فان الاخوان المسلمين كانوا سببا فى قتل قاضى فى المحكمة الجنائية ، ورئيس وزراء كان رئيسا لحزب ، وفى المحاولة الفاشلة لقتل عبد الناصر أثناء القائه خطـــابا فى الاســـكندرية فى ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤ ، وكان وقتها رئيســـا للوزراء ، وقد كانت هذه المحاولة تعبيرا عن عدم الرضا اثر توقيع اتفاقية الجلاء مع بريطانيا فى نفس العـــام ٠

وفى عام ١٩٦٤ اكتشفت مؤامرة للتخلص من عبد الناصر وكان رئيسا للجمهورية ، وكان مدبرها سيد قطب الذى أعدم مع رفاقه ٠ وكانت أقوال حسن البنا الذى أعلنها مبكرا هى السبب فى هذه الأفعال العنيفة ٠ وعلى الرغم من الخدمات والتسهيلات التى قدمها نظام عبد النـــاصر للشباب من صحة وتعليم وترويح ، فقد كان ثمة سخط دفين بسبب الطبقة الارستوقراطية

الجديدة التى نشأت بعد الاجراءات الاشتراكية فى عام ١٩٦١ والتى افادت منها الطغمة العسكرية ٠

وقد تزايد هذا السخط تدريجيا حتى توج بالهـــزيمة المشينة للجيش المدلل (١٥) فى عام ١٩٦٧ وامتلأت صدور الشـباب بخيبة أمل مريرة ٠ وناقش طلاب الجامعة الأوضاع السائدة بروح نقدية وعدوانية ٠ وقد سمح لهم بالتعبير عن آرائهم فيما أطلق عليه « صحف الحائط » من أجل التنفيس عن غضبهم ٠ وبدأوا بالموازنة بين أيجابيات النظام وسلبياته مثلهم فى ذلك مثل باقى أفراد الشعب ٠ وشاعت النكات المريرة ضد السلطات كتعبير لغـــوى عن العنف الساخر ٠ بل ان الشباب ، بفضل ما كان لديه من مرارة وسخط ، اغترب عن مجتمعه وهاجر الى أوربا وكندا وأمريكا واستراليا ٠ وعـــادت مظاهرات الطلاب الى الجامعة بعد طول غيـاب كوسيلة للاحتجاج العنيف ضد القهر والفساد والتضخم ٠ وهنا ينبغى التنويه بأن هـــذه المظاهر هى نفس الجرثومة التى كانت سببا رئيسيا فى ثورة ٢٣ يوليو(١٦)٠ وهى نفس السبب الذى دفع مجموعة من الشباب المتعصب الغاضب الى القيام بانقلاب فى عام ١٩٧٤ وذلك بتفجير الكلية الفنية العسكرية ، ودفع مجموعة أخرى ، أخطـر من السابقة ، لحث الشباب على الاغتراب عن أسرهم ٠ وهذه المجموعة هى التى اختطفت وزيرا سابقا وقتلته فى عام ١٩٧٧ ٠ وقد كان من علماء جامعة الأزهر ٠ هذا بالاضافة الى المظاهرات العارمة فى ١٨ ، ١٩ يناير والتى تذكرنا بالانفجار الديماجوجى فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ عندما احترقت المحلات الكبـرى والفنادق فى القاهرة وفى الضواحى ٠ وقد كان السبب فى مظاهرات ١٨ ، ١٩ يناير هو رفع الدعـم عن بعض السلع الأساسية ٠

أما السبب الرئيسى فقد كان مردودا الى اسراف الطبقة الارستوقراطية الجديدة والطبقة الوسطى العليا والتى ملأت صدر البرجـــوازية الصغيرة والطبقات الدنيا بالمرارة والكراهية ٠ والاعتقاد الشائع أن سياسة الانفتاح ، بعد حرب ١٩٧٣ ، هى المسئولة عن الأفعال العنيفة سالفة الذكر (١٧) ٠

ومن هذا التحليل لعنف الشباب ، فى مصر المعاصرة ، يمكن الاستدلال أن هذا العنف مردود الى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المريرة ٠

وبغض النظر عن الحالات القليلة للعنف الرهيب فان الشباب المصرى ، بوجه عام ، ميال الى العنف المعتدل ·

والقول بأن عنف الشباب يمكن رده الى أوضاع أسرية مؤلمة ليس قولا مقبولا على الدوام بسبب نقص المعلومات عن الشخصيات المشهورة التى تبنت فكرة العنف واذاعتها أو أدت دورا فعالا فى تنظيم العنف · فحسن البنا ، المصلح الاسلامى المتحمس ، من أسرة كبيرة وتقيـــــة (١٨) · وكانت اسرة السادات تخاف الله على الرغم من أن السادات كان متمردا وعنيفا فى شبابه· وقد عانى ناصر من الظروف العائلية حيث ماتت أمه وهو فى سن الطفولة (١٩) وسيد قطب من أسرة متدينة ، أما أبوه فقد كان متـــــلافا ، وباع أرضـــــه الموروثة (٢٠) ·

وينتمى هؤلاء جميعا الى البرجوازية الصغيرة والى أصول ريفية · فالسادات يزهو بجذوره الريفية · ومما هو جدير بالتنويه أن كلا من ابنـــا وقطب قد تخرجا فى دار العلوم وهى كلية دينية علمانية ومنافسة للازهر ، وأثرت فى تطوير الحياة المصرية بأسلوب بطىء ولكنــــه مضمون بفضــــل الخريجين النشطين المتحمسين ، ومعظمهم ريفيون · ومن جهة أخرى فقـــد أسس ناصر والسادات حركة سرية تبنت أساليب عنيفة فأحدثت تغييرا جذريا فى المجتمع المصرى وأدت الى نتائج بعيدة الأثر · والنتيجة المستخلصة من هذه المقارنة الثاقبة بين القائدين العنيفين أن النزعة العسكرية تعتمد أعتمادا كليا على الاستعانة بالسلاح لتحقيق أغراضها فى حين أن النزعة الروحية تستعين ، أساسا ، بالاسلام فى محاولة لاحياء حملته العنيفة ضد الكفـــار ، وضد أولئك الذين ينكرون على الاسلام كونه رسالة جديدة مقدسة لصالح البشرية وهذا يفضى بنا الى القسم الثانى من بحثنا وأعنى به العنف والدين ·

العنف والـــدين

أود ، منذ البداية ، بيان أن التحليل التالى للدين يستند الى الكتـــاب المقدس والقرآن الكريم · وأى دين جديد انما ينشد أحداث تغيير جـــــذرى للاوضاع السيئة القائمة والضارة بالحياة الطيبة · واذا كان ذلك كـذلك فان الدين مضطر الى تدعيم مكانته فى مواجهة مقاومة الكفار الذين لا يقبلون

تعيير تقاليدهم ومعتقداتهم فحسب بل أيضا يقفون فى طريق الداعية الى ايمان جديد ، يسيئون معاملته ويؤذونه ٠ ولهذا فليس من العجيب أن نعثـر على العنف فى الدين ٠

فى العهد القـديم قال الرب لموسى وشـعبه أنهم اذا أطاعوا وصاياه « ٠٠٠ تطردون أعداءكم فيسقطون أمامكم بالسيف » (لاويين ، ٢٦ ، ٧) وقال له أيضا « لكن ان لم تسمعوا لى ولم تعملوا كل هذه الوصايا ، وان رفضتم فرائضى وكرهت أنفسكم أحكامى فما عملتم كل وصاياى بل نكثتم ميثاقى فانى أعمل هذه بكم٠أسلط عليكم رعبا وسلا وحمى تفنى العينين وتتلف النفس وتزرعون باطلا زرعكم فيأكله أعداؤكم » (لاويين ، ٢٦ : ١٤ ــ ١٧)٠ « وان كنتم مع ذلك لا تسمعون لى ازيد على تأديبكم سبعة أضعاف حسب خطاياكم » (لاويين ، ٢٦ : ١٨)) ٠ ولهذا كان العنف ، فى اليهودية ، فى قمته ، وكان عقابا قاسيا ينزله الرب على اسرائيل لأن الرب ليس مستعدا لمغفرة الخطاة والمتكبرين الذين لا ينفذون وصاياه حتى يستوفوا عن ذنوبهم٠ (لاويين ، ٢٦ : ٤٣) ٠

ثم تشتت أبناء اسرائيل « لأن قلب الشعب قد غلظ ٠ وآذانهم قد ثقل سماعها ٠ وغمضوا عيونهم لئلا يبصروا بعيونهم ويسمعوا بآذانهم ويفهمـوا بقلوبهم ويرجعوا فأشفيهم » (متى ١٣ : ١٥) ٠ لقد أصبحوا «أولاد الأفاعى» (متى ١٢ : ٣٤) ٠ ولهذا فهم فى حاجة الى مخلص ، ومع ذلك فعندما جاء المسيح لخلاصهم لم يؤمنوا به وقاوموه ٠

أمر شائق أن نحلل أسلوب المسيح فى التبشير برسالته وفى معـــاملة أعدائه من الكتبة والفريسيين ٠ أولا : علم تلاميذه لكى يكون لديه حواريون من أهل القوة والصبر والاحتمال ٠ ومن أجل اعدادهم لهذه المهمة الشاقة فى التنمية الاجتماعية قال لهم لتقويتهم « طوبى للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات ٠ طوبى لكم اذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجلى كاذبين ٠ افرحوا وتهللوا لأن أجركم عظيم فى السموات فانهم هكذا طردوا الأنبياء الذين قبلكم » (متى ٥ : ١٠ ــ ١٢) ٠ ثانيا أراد المسيح من حوارييه أن يبزوا أعداءهم فيتميزوا عنهـم ويحوزون الســـبق « فانى أقول لكم ان لم يزد بركم على الكتبة والفريسيين لن تدخلوا ملكوت

السموات » (متى ٥ : ٢٠) ثالثا : يبشر المسيح بسياسته الجديدة والأصيلة فى المقاومة السلبية عند التعامل مع أعدائه « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن · وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر · بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا · ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا · ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين » (متى ٥ : ٣٨ ـ ٤٢) · ولهذا فان كبت الاستجابة يفضى الى انقطاع الدائرة السيكولوجية للمنبه والاستجابة ، فيصاب التوقع بالاحباط ويؤدى الى كبت مرير · فاذا ما تكرر فالنتيجة انهيار عصبى واستسلام العدو · هذا هو الأسلوب الذى أفضى الى التحكم فى الرومان العتاة والى اتضاعهم وتحولهم الى المسيحية · وأخيرا دخل المسيح أورشليم منتصرا « ودخل الى هيكل الله وأخرج جميع الذين كانوا يبيعون ويشترون فى الهيكل وقلب موائد الصيارفة وكراسى باعة الحمام » (متى ٢١ : ١٢) وهكذا كان العنف المعتدل ضروريا لأنهم جعلوا « بيت الصلاة ·· مغارة لصوص » (متى ٢١ : ١٣) ·

وقد أرسل النبى محمد وبشر برسالة الاسلام للقبائل الكافرة فى مكة الواقعة فى الجزء الغربى من شبه الجزيرة العربية · وكانت هذه القبائل تحيا حياة جاهلية تماما وملتزمة بعادات وتقاليد قديمة تعرقل تطورها ، حيث كانت غاية الاسلام احداث تغيير جذرى لحياتها برمتها ، ثم فقد مقاومته بعنف الأثرياء واتباعهم · وعلى غرار ما هو متبع ، فقد قابل الاسلام ، من حيث هو دين ، العنف بالعنف · وبعد الهجرة من مكة الى المدينة ، فى كل مرة يشن كفار مكة حربا على المدينة لانهاء دعوة محمد الى الاسلام كان محمد على رأس جيش صغير من البواسل مستعدا للموت فى سبيل رسالة الاسلام : وكان صلبا فى معارك عديدة حتى استسلم الكفار ، ودخل النبى مكة وحرر نبلاءها الأسرى · وفى القرآن سورة تحث على محاربة أعداء الاسلام ، ووصايا الحرب والحث على الجندية (٢١) · والاسلام ، مثله فى ذلك مثل اليهودية ، يرى أن الجنة لأولئك الذين يناضلون من أجل الله (٢٢) · ثم ان الاسلام يحث على استخدام القوة ضد الذين يهددون حياة الجماعة الاسلامية ، أو يحقرون من تطورها وانتعاشها (٢٣) ·

ومن أجل ذلك كان من الميسور على قادة جماعة الاخوان المسلمين

الاستعانة بآيات القرآن الكريم كشعار للحركة · وأدق هذه الآيات هو الجزء الوسط من آية ٦٠ فى السورة رقم ٨ (الأنفال) : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم » ·

وقد كتب ريتشارد متشل معلقا على تميز تنظيم الاخوان وأسلوب التدريب « اذا كان الاخوان المسلمون أعنف من غيرهم فى الساحة المصرية فذلك بسبب روح العسكرية والاستشهاد التى تعتبر الفضيلة الرئيسية لأخلاق الجماعة · وأدبيات الجماعة وخطبها مليئة بالتعبيرات العسكرية عن هويتها وأغراضها · وقد قال البنا لأتباعه أكثر من مرة أنهم جيش التحرير يحمل على كتفيه رسالة التحرير، وأنهم جيش الخلاص لأمة ملوثة بالكوارث · انهم جيوش الله وسلاحهم الأخلاق الاسلامية (٢٥) · وعن الجهاد قال ميتشل « وأقوى شاهد على الروح العسكرية هو مفهوم الجهاد على نحو ما هو وارد فى مفهوم الجماعة ، بل ان الجماعة قد آثرت مفهوم القتال الذى يفضى ، اذا لزم الأمر ، الى الموت والاستشهاد · ان الجهاد الزام على كل مسلم ، واجب مثل واجبات الايمان الأخرى · وفى رأى البنا أن آيات القرآن والسنة ومدارس الشريعة الأربع تؤيد وجهة نظره · وأولئك الذين يهونون من أهمية القتال والاستعداد « له » ليسوا مخلصين فى ايمانهم : ان الله يهب «الحياة النبيلة» للامة التى «تعرف كيف تموت ميتة نبيلة » · (٢٦) · ومهمة قادة الاخوان المسلمين تقوم فى تحديد مفهوم الكارثة التى لوثت الأمة والتى تستحق الجهاد لمقاومتها · « ان روح البنا تخيف المصريين المسلمين وغير المسلمين على حد سواء · وعندما تمتزج هذه الروح بالنضال السياسى فليس فى وسع الحكومات المصرية على اختلاف الوانها أن تقابلها بالتسامح » (٢٧) ·

وفى رأى قادة الاخوان المسلمين أن الكارثة التى لوثت الأمة هو الانحلال الأخلاقى فى جميع مجـــالات المجتمع المصرى ، الادارية والاقتصـــادية والتربوية بل حتى الدينية · وقد ناقش القادة أسلوب مواجهة هذا الانحـلال الأخلاقى · هل بالنصح اســـتنادا الى الآية القرآنية « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » متبعين حديث النبى (صلعم) : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضعف الايمان » · (حاشية ٤٢) ·

« ... وعلى الرغم من أن البنا قد اتخذ من البـديل الأول السـياسة الرسمية للاخوان الا أن البديل الثانى كان هو السائد فى صورة أفعـال متناثرة وذاتية اتخذت شكل التهديد والعنف باسم الاسلام وأخلاقياته ... متآخية مع احساس الرسالة المغروزة فى الاخوان ، بل أهم منه احساس بقوة الحق (بالاضافة الى القوة الحقيقية) – وقد استجاب بعض أفراد جمـاعة الاخوان الى دعوة الاصلاح الأخلاقى بعبارات عنيفة » (٢٨) .

وقد صنف شعب مصر الى أربع فرق استنادا الى رأيه فى جماعة الاخوان المسلمين : المؤمنون والمترددون والانتهازيون والخصوم . وقد أفضت بنيـة النظام الاجتماعى الى افراز تيار متعصب فى داخل الاخوان لازمه شجار سياسى دنيوى تحول الى مصادمات اجتماعية . وأصبح الخصوم السياسيون، أفرادا وجماعات ، هدفا للعنف بدافع من روح دينية منغلقة على ذاتها ترفض أى تفاهم مع أى فرد ليس من الاخوان » (٢٩) . حتى ولو كان مسلما .

وبعد مقتل حسن البنا أصبح سيد قطب من أشهر كتاب الجماعة ، اذ هو مفكر جسور يتميز بوضوح الرؤية فى تأويله للقرآن الذى ألفه أثناء سجنه لمدة اثنى عشر عاما قبل اعدامه عام ١٩٦٦ . ويقال انه يمثل قمة النضج الفكرى لجماعة الاخوان المسلمين الى الحد الذى يعتبر فيه ظاهرة فريدة . ومن هذه الزاوية فانه لا يعد تلميذا لمدرسة البنا الفكرية ، ولا امتدادا لها . اذ يقال عنه أنه مبدع أصيل يتميز بمنهج فكرى مستقل وأسلوب واضح ومتميز (٣٠).

ونقطة البداية فى تقدير سيد قطب أن ما يسمى بالمجتمع الاسلامى الراهن ان هو الا مجتمع منحل مكون من مجموعة من الكفار تحيا فى الجاهلية . وليس فى الامكان تحويلها الى الاسلام الحق الا بمجتمع الهى يستند الى القرآن . والذى يرفض هذا التغيير ينبغى محاربته بلا هوادة وسحقه طبقا لقوانين الله . وهذه القوانين ، على نحو ما وردت فى القرآن ، تشكل خطة ايجابية وجادة ومتحركة . هذا بالاضافة الى أنها تضع دعوة الاخوان أمام الدعاة مبلورة بشكل دنيوى محدد بحيث يمكن تحقيقها فى يسر (٣١) .

ثم فصل سيد قطب القول فى تصوره للخطة الالهية التى تنطوى عـلى اجراءات عملية عنيفة (٣٢) وأعنى بها خطة سرية لاغتيال عبد الناصر . وقد

دفع حياته ثمنا لها • وقد أفضت تعاليم قطب الى تكوين جماعتين • جماعة صغيرة قبض عليها اثر عملية عسكرية محدودة جاءت عفو الخاطر فى عام ١٩٧٤ • وجماعة كبيرة تحولت الى حركة مفادها أن الذين يحيون حياة الجاهلية هم كفار (٣٣) • وقد نجحت هذه الجماعة فى ضم أعداد كبيرة اليها • ولكن عندما اعتقلت هذه الجماعة عالما دينيا بارزا هو الشيخ محمد الدهبى وقتلته قبض عليها وأعدم زعيمها • ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن سحق هاتين الجماعتين معناه القضاء على دعوة سيد قطب • بل على الضد من ذلك، فان انتشار الحركة الطلابية الدينية فى الجامعات المصرية افراز معتدل وليس من قبيل الصدفة • ولكن لا يستطيع أحد التنبؤ بنوعية الأفعال العنيفة التى يمكن أن تحدث اذا جاءت المناسبة الا اذا اتخذت اجراءات بعيدة النظر للتخفيف من آلام الجماهير فى مواجهتها لمشكلات اجتماعية واقتصادية مثل ارتفاع الأسعار ، وقلة المساكن ، والمواصلات ، وبطالة خريجى الجامعات ، والبيروقراطية المترهلة ، وسوء توزيع الثروة • ان هذه المشكلات بالاضافة الى الهموم الذاتية ، تدفع غالبية الشباب المصرى اما الى الهجرة للعمل فى الخارج وعلى الأخص فى البلدان العربية ، واما الى الاهابة بالدين كعلاج شاف اذا كانوا من الطلاب •

٣ ـ الشباب والدين

ان الجامعات المصرية غاصة بطلاب من الجنسين ينتمون الى جمعيات دينية عديدة بعضها سرية ونشطة فى تجنيد الطلاب للمضى فى الدعوة الى الحياة الاسلامية الحقة • ومن أجل تمييز أنفسهم ترتدى الفتيات ملابس طويلة ويلتحى الفتيان • وليس لهم نظام معين باستثناء الصلاة الجماعية فى أماكن العبادة والصوم فى شهر رمضان • ويتداولون ، فيما بينهم ، الكتب الدينية ، وهى فى العادة ، الكتب المؤلفة من القيادات السابقة للاخوان المسلمين • والجدير بالتنويه أن انتشار الدعوة فى كليات العلوم أقوى منها فى كليات العلوم الاجتماعية والآداب • ويلقب الفتى بالأخ المسلم والفتاة بالأخت المسلمة •

ويلزم أن يكون واضحا ، منذ البداية ، أن العلاقة بين الشباب والعنف والدين ، وتحليل العنف فى الدين لا يعنى أن الشباب يهيب بالدين لمجرد أن

العنف كامن فيه ٠ ومما لا شك فيه أن الدين ينطوى على قيم روحية وعملية (اجتماعية) تهم المؤمنين الذين يبحثون ، فى الهاماتها ، عن الخلاص وهدوء النفس ٠ وثمة مؤمنون يعتقدون أن طاعتهم للاوامر الدينية الصـــارمة ، والتزامهم بحياة زاهدة يفضى الى غفران خطاياهم ، وتنقية نفوسهم ، ومن ثم يصبحون مؤمنين ورعين ومتميزين عن غيرهم من عامة الشعب والذين هـم اما لا دينيون أو غير مطيعين للاوامر الدينية ٠ ولن يجانبنا الصواب اذا قلنا أن الذين يبحثون عن القوة فى الدين يشعرون بأنهم أسمى من الآخرين بما فى ذلك الشيوخ الذين ينحرفون فيصلون من أجل غفران خطاياهم وخلاصهم ٠ ويجد هذا الصنف من الشباب هويته فى الدين ، ومن ثم يعبر بهدوء « أزمة المراهقة التى تحدث فى هذه الفترة من دورة الحياة حيث يضطر الشباب الى تكوين رؤية محورية مستخلصة من البقايا العاطفية لطفولتهم وآمالهم فى نضجهم المرتقب » (٣٣) ٠ ثم انهم يجدون تقديرهم فى مواجهة الجيل الـذى يحقر من شأنهم ويهمشهم ٠

ومن جهة أخرى فان الممارسة الدينية ليس لها حدود ، والمؤمنون أحرار فى تكريس طاقتهم وجهدهم وأموالهم لهذه الممارسة ، وبفضل هذه الممارسة الدينية يصبح فى امكان الشباب اشباع رغبتهم فى تحقيق أنفسهم ، وشهوتهم، فى التفوق ، وفى منافسة الآخرين ، وبذلك يكسبون احترام الاخوة والأخوات فى حركة الاخوان ، ومن ثم تستقر هويتهم وتقوى شخصيتهم ٠ واذا اتبعوا التعاليم كما هو حادث فى جماعة الاخوان المسلمين اكتسبوا مكانة محترمة وتمتعوا بتقدير خاص ٠

واذا تمثل الشباب النظرية وامتلأ بالكراهية والانتقام والروح العسكرية فى سبيل الله والأمة الاسلامية فانه فى هذه الحالة ، وفيها وحدها ، يتطرف فى عنفه ، ويكون مستعدا للموت فى سبيل العقيدة الدينية ٠ وعندما سئل محمد مالك، بعد اطلاق سراحه فى عام ١٩٥٤ ، عما اذا كان قد شارك فى التخطيط لاغتيال رئيس الوزراء فى عام ١٩٤٨ كان جوابه « لقد كنا ننشـد خير هذا البلد ، وكنا نشعر أن أمتنا أبدية وأن الشعب عابر ٠ وكنا نتساءل بصراحة عما أسداه هؤلاء القادة ، الذين يتعاقبون على السلطة ، لمصر ٠ ولهذا السبب فهم لا يستحقون منا أية شفقة » (٣٤) ٠

وهنا ينبغى التنويه أن الاهابة بالاسلام ، منذ مطلع النظام العسكرى فى عام ١٩٥٢ ، لم تكن واردة الا اذا ارتأت السلطة نفعا فى ذلك · « يبدو أن فائدة الاسلام لأصحاب القرار تستند ، أولا ، الى القضية المطروحة · ومن البين أن القيادة المصرية قد استخدمت الدين للحصول على أكبر عائد دون المغامرة فى تحويل الدين الى قوة ملزمة لسياستهم · وقد استقر نظام عبد الناصر ، بعد فترة من المحاولة والخطأ ، الى صياغة تستبعد الاسلام من النظام السياسى والنشاط الاقتصادى مع استغلاله على درجات متفاوتة من حيث الشدة اذا كان ملائما لتحقيق استمرار النظام وحمايته » (٣٥) · وعلى الرغم من أن السادات كان مؤمنا وكان على علاقة طيبة مع رجال الدين فى مصر وفى الخارج الا أنه أعلن رأيه مبكرا فى نظام عبد الناصر وهو أن شعب مصر مؤمن ومتدين · والايمان والتدين خاصيتان طيبتان وأصيلتان فى طبيعة المصريين · ولكن الاتجار بالدين رذيلة مرفوضة اذ هو يخلق للدين غايات غير غاياته الأصيلة فيتحول الى قوة رجعية تفضى الى الجمود (٢٧) ·

وعندما واجه السادات ، فى السنتين الأخيرتين أفعالا عنيفة من الطلاب المتدينين أعلن بوضوح على الملأ أن الجامعات وجدت من أجل العلم (٣٧) ، انما غير ذلك فخارج الجامعات ·

اشـــارات

1. See Richard, P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers,** Oxford University Press, London, 1969, Part I, pp. 1-162.

2. See A.I. Darwisha, **Egypt in the Arab World : The Elements of Foreign Policy, Macmillan** Press, London, 1976.

3. See Raoul Makarius, **La Jeunesse Intellectuelle d'Egypte au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale, Mouton** LaHaye, 1960.

٤ ـ انظر محمد بركات : **سيد قطب ، ملخص حيـــاته ، منهجه في الحركة ، والنقد الموجه اليه** ، دار الدعـــوة ، بيروت (سنة النشر مجهـــولة)

٥ ـ نفس المصدر ، ص ٢٤ ٠

٦ ـ ريتشارد ميتشل ، نفس المصدر ، ص ١٤١ ٠

٧ ـ مكاريوس ، نفس المرجع ، ٧ ، ٥٢ ٠

٨ ـ نفس المرجـــع ، ص ٤١ ٠

٩ ـ نفس المرجـــع ، ص ٤٩ ـ ٥٣ ٠

10. Raymond W. Baker, **Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat,** Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1978, p. 29.

١١ ـ حسـن السـاعاتى ، **عـلم الاجتماعى القـانونى** ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٦٧ ٠

١٢ ـ ريتشارد ميتشل ، نفس المرجع ، ص ٥ ٠

١٣ ـ نفس المرجـــع ، ص ٦ ٠

14. Hassan El-Saaty, "The New Aristocracized and Bourgeoisized Classes in the Egyptian Application of Socialism" in C.O.A.

Van Nieuwenhuijze (ed.), **Commoners, Climbers and Notables : A Sample of Studies on Social Ranking in the Middle East**, Brill. Leiden, 1977, pp. 196-214.

١٥ ـ نفس المرجع ، ص ٥٩ ٠

١٦ ـ أنور السادات ، أسرار الثـــورة المصرية ، دوافعها الخفية ، وأسبابها النفسية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ١٣٤ ، ١٦٧ ، ٢٤٧ ، ٢٥٦ ٠

١٧ ـ ريموند بيكر ، نفس المرجع ، ص ١٦٥ ٠
١٨ ـ ريتشارد ميتشل ، نفس المرجع ، ص ١ ، ٢ ٠
١٩ ـ نفس المرجـــع ، ص ٣٢ ٠
٢٠ ـ بركات ، نفس المرجع ، ص ٩ ٠
٢١ ـ أنظر سورة ٨ ، الأنفال ٠
٢٢ ـ أنظر سورة ٨ ، الأنفال ٢ : ١٥٤ ، ٢ : ١٥٧ ، ١٩٥ ، ٤ :٧٤
٢٣ ـ نفس المرجـــع ، ٧٣ : ٩
٢٤ ـ نفس المرجـــع ، ٦٠ : ٨
٢٥ ـ ريتشارد ميتشل ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ ٠
٢٦ ـ نفس المرجـــع ٠
٢٧ ـ نفس المرجـــع ، ٢٠٨ ٠
٢٨ ـ ريتشارد ميتشل ، ص ٣٢٠ ٠
٢٩ ـ نفس ارجـــع ، ص ٣١٩ ٠
٣٠ ـ بركات ، نفس المرجـــع ، ص ١٥ ـ ١٧ ٠
٣١ ـ نفس المرجـع ، ٢٧ ـ ٧٢ ٠
٣٢ ـ نفس المرجع ، ٧٣ ـ ١٦٠ ٠
٣٣ ـ اقتبس درويشه هذه العبارة من اريكسون، نفس المرجع، ص١٠٧
٣٤ ـ ريتشارد ميتشل ، نفس المرجع ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٨ ٠
٣٥ ـ نفس ألرجع ، ص ٣١٧ ٠
٣٦ ـ درويشه ، نفس المرجع ، ص ٩١ ٠

52. A Sadat, op. cit., p. 134.

الكفاف والايديولوجيـــا
النظــام والاعتقــاد فى
« ثقــافات الفقــر »

جورج شتوت (ألمانيا الغربية)

مقـــــدمة

لقد ثبت خطأ القول بان هجرة الناس لروابطهم الأصلية وخضوعهم للبنى الراسمالية يلزم عنها انخراطهم فى سوق العمل وبنية السوق الاقتصادى · بل على الضد من ذلك فمن حيث ارتباطهم القوى بعلاقات سوق العمل ليس لديهم طريق مبدئى الى سوق العمل الاقتصادى ·

وفى هذا العصر فان الانخراط الاجتماعى لجموع الحضر ، فى العـــالم الثالث ، محدود للغاية مع الابنية الرئيسية الذى دمرها النظام الاقتصادى العالمى · وبدلا من ذلك فان هذه الجموع تنمى أساليب جديدة للحياة فى اطار الانتاج الصغير ، والاتجار فى « أزقة الشوارع » التى تقيم شباك عمل من صنعها · ونحن نطلق على هذا الشباك لفظ « ثقافات الفقر » التى نشأت بفضل الأبنية المستقلة ، والمعتمدة على بعضها البعض فى التنمية الراسمالية· ولكن هذه العلاقة المتبادلة بين المركز والهامش ليست هى موضع بحثنا ، وانما ما نبحثه هو ان الأبنية المهيمنة والتى نشأت فى اطار الانفصال الوظيفى بين الأبنية لا « تسمح » بممارسة الحياة · ومن ثم فان الناس يبنون أبنيتهـم « الخاصة بهم » ويبتكرون « أنظمة » و « معتقدات » لحماية أنفسهم ·

وظاهرة اللاتكامل هذه ليست وظيفة عرضية للتنمية الرأسمالية · فان النتوء عن الأبنية « الرئيسية » من اللازم « الحفاظ عليه » وحمايته بتنمية ايديولوجيات جديدة أو بتدعيم الايديولوجيات « القديمة » · وهذا النتـــوء هو عام فى التنمية الرأسمالية · وبحثنا يدور على العالم الثالث والشرق

الأوسط على التخصيص ، ويدور كذلك على أنه فى ضوء تنمية هذا النتوء الثقافى يمكن فهم وظائف « الدين » ٠

١ ـ من الآمال « الاجتماعية » الى « الفردية » :

ان العلامة الايديولوجية على العصر الرابع الناشىء من العصر الحديث هى أن أفكار الحرية والعقل أصبحت موضع تســاؤل ، وان « العقــلانية المتصاعدة لا تسهم فى حرية متصاعدة » ٠ هذه العبارة من وضع رايت ملز وهى عبارة دقيقة تبلغ اليوم من الدقة مثلما كانت فى الخمسينيات ٠

وثمة دلائل اليوم على أن ثمة اتجـــاهات عينية تريد أن تحل محــل « العقلانية » و « الحرية » وعقلنة المجتمع المتصاعدة ، على حد تعبير ملز ، وتفضى الى تقوية « التناقض بين هذه العقلانية والعقل » ، والى عزل مجالات الحياة والعمل والفراغ بعضها عن بعض ٠ ويرى ملز أن ثمة توافقا بين سقوط الايديولوجيات الرائدة فى الثقــافة الغربية ، أى ســقوط الليبرالية الكلاسيكية والاشتراكيةالكلاسيكية وبين « سقوط الانسان الحر وانحلال العقل فى المسائل الانسانية » ٠ ويبدو اليوم أن التهديدات المتصاعدة ضد « الحرية والعقل ليست فقط مرتبطة بالأزمات السياسية والثقافية ، على نحو ما يذهب ملز ، بل مرتبطة أيضا ارتباطا قويا بأزمة « البقاء » ، وبطريقة ملموسة بأزمة توليد الكفاف فى البيئة الاجتماعية والطبيعية ٠

وكان ينظر دائما ، على الأقل فى الماركسية ، الى أن ثمة عــداوة بين الكل الاجتماعى واحتياجات البشر والطبيعة ٠ ولكن الماركسية ، مثلها فى ذلك مثل كل « ايديولوجيات » العصر قد ربطت بين السعادة الفردية والتقـــدم التكنولوجى وانتاج الثروة الاجتماعية ٠ وقد رؤى أنه من الممكن « التوفيق » بين الانسان والطبيعة على صعيد الامكانات التكنولوجية فقط ٠ بل ان الأمر اللازم « لتغيير » البناء العضوى والفطرى للانسانية واحــلال العقــلانية ومسئولية الاشباع والرضا كان مؤسسا ، عند ماركوزه ، على امكان الرفاهية **الاجتمعية والتكامل** الاجتماعى للفرد ٠

ان « الفرد » بعد أن وجد نفسه وحيدا مع مشكلاته وبحثه عن «الكفاف»

الذى « من أجله يعمل » يلتفت الى حاجته الى الاتساق المادى والمعنوى مع الطبيعة الخارجية ، ويبحث عن قنوات الخلاص من خبرته « العقلية الامبريقية » فى اطار العالم الاجتماعى • وأصبحت الايديولوجيات « الاجتماعية التى تنشد رضا الروح » هامة بل مهيمنة (ويبدو أنها تشكل أنماطا « جديدة » للتكامل الاجتماعى ، وهذه هى المفارقة) •

وهذا التحول من الآمال « الاجتماعية » الى الآمال « الفردية » ظاهرة واسعة الانتشار ، وترتد أهميتها الى عمليات « موضوعية » وليست ذاتية : انتقاء متزايد وتباين للبنى المهيمنة فى « النظام الاقتصادى العالمى » من شأنه طرح شرط الاستبعاد المتواصل لجزء هام من سكان العالم من المعايير الاجتماعية التى يصنعها النظام نفسه •

« ان « ثقافة الفقر » المستبعدة من النظام تفضى الى خليط من «البدائل» المؤسفة لبنية « الكل الاجتماعى » « وبقاء الفرد » فى هوامش النظام •

ومن جهةأخرى وفى اطار مراكز النظام بدأ جزء من السكان المضطهد بسبب العمر والجنس أو العرق فى بناء « بدائل » الانتاج والاستهلاك لوسائل البقاء فى الحياة • وهذه البدائل ترتبط ، عن وعى أو عن لا وعى — بأنماط من الافكار والأفعال الاجتماعية التى تميز « ثقافات الفقر » •

٢ — علاقات العمل من « الماجور » الى « اللاماجور »

ان توقعاتنا القديمة مرتبطة بالاعتقاد بأن « العصر الحديث » منشغل بحل المشاكل الأساسية « لندرة المصادر » • وقد انتهينا الى الاعتقاد بأن ندرة المصادر حلها محصور فى كيفية الامتداد بالنظام والبنى المنظمة الى جميع أنحاء المعمورة •وقد قيللنا أنالندرة حلها محصور فىتخفيضالنموالسكانى، وفى مد الناس والبلدان بالشروط « المتقدمة » للانتاج الاجتماعى • ويمكن القول بأن « ندرة المصادر » كانت تعالج على أنها مشكلة كمية ، أى أننا اذا وسعنا من مجال ابنية الانتاج وكثفنا الانتاج قضينا على الفقر والجوع فى العالم برمته ويصبح مجرد قصة تاريخية • ومعنى ذلك أن اهتمامنا ينصب على التوسع الجغرافى وليس على طبيعة نظامنا ومؤسساتنا • ولكن ما يحدث

فى العالم يكشف بوضوح أن التناول الكمى المحض ـ وهو تناول كامن فى تفكيرنا فى حل المشكلات ـ يبدو بلا جدوى فى مواجهة أبنية الجوع والفقر وأنظمة « العنف البنيوى » ٠

وهنا أطرح بعض الأرقام التى تدلل على المعاناة التى تعانيها بنيـــة « النظام العالمى الحديث » ٠ فثمة احصائية مقدمة من سمير أمين عن المناطق الهامشية فى هذا النظام العالمى لعام ١٩٧٦ تكشف عن وجود ٦٠٠ مليــــون نسمة ، أى ما يعادل ٤٠٪ من سكان العالم ، من الفلاحين فى حالة فقـــر واستغلال ٠ ومتوسط دخل الفلاح ٢٠٠ دولار فى العام ، ٥٪ من سكان المناطق الهامشية ، أى حوالى ٥٠ مليون عائلة ، لا يعملون وليس لهم دخل ، ٥٠٪ من سكان العالم ، ٦٥٪ من المناطق الهامشية يعيشون فى أدنى مرتبة من الجوع والمرض والعنف ٠

واذا ألقينا نظرة على مراكز التراكم الرأسمالى فى أوربا وأمريكـا الشمالية واليابان نجد أن من ٢٤٠ مليون نسمة تعمل لكسب العيش ١٠٪ (٢٥ مليون) لا يعملون ، أى حوالى ٧٪ من سكان المراكـز ٠

اذن ما هى طبيعة النظام الرأسمالى العالمى ؟

لقد توسعت الرأسمالية ، فى تاريخها ،جغرافيا واجتماعيا ، بل امتدت الى العلاقات بين المرأة والرجل وذلك بابتكار « حرمة » الأسرة ، واقتحمت جميع مناطق العالم : فى مقابل عامل فى نظام رأسمالى صناعى ثمة عشرة عمالفى مناطقغير رأسمالية ،وما قبل الرأسمالية ، هم مجرد وسائلانتاج لأجر العامل٠هذا هو الدرس الذى نتعلمه من الاحصاءات المشار اليها آنفا ٠

٣ ـ من « الرسمى » الى « غير الرسمى » فى علاقات النمو العنصرى :

اذا دققنا النظر فى الشرق الأوسط نجد أن النمو الحضرى من أهـــم عمليات التغير الاجتماعى ٠ فالمدينة ، بالمعنى المعروف ، هى أساليب حياة وعمل ومأوى ، وألفاظ مثل حماية « بنيوية » « للفرد » من قبل المدينةهىمن ابتكار مخيلة العلماء الغربيين ٠ فالناس عندما يهجـــرون ظروف القـــرى

الفوضوية والمتقلبة والمتوترة انما يبحثون عن العمل والنظام فى العـلاقات الاجتماعية · اذن هذه « المعايير » التى نقيس بها مدن الشرق الأوسط ليست ذات طبيعة أوربية خالصة لأن هذه المعايير تواكب تطلعات الناس فى بحثهم عن أساليب جديدة للحياة فى سياق حضرى ·

اذن ليس من الميسور الاقتناع بأن النمـــو الحضرى هو علامة على الحداثة والتقدم · فالمدن عامة (ومن بينها مدن العالم الغربى) « لم تعـد مراكز للتغيير التقدمى بل مناطق أزمة » · فقد ظللنا فترة طويلة نتنـاول أزمة المدينة على أنها خاصية المدينة فى العالم الثالث · ولم نكن نرى بنية العلاقات الحضرية وهى تتحرك الى قمة التعقيد والتفكك الوظيفى ، ولكن نوعية البشر التى كانت تتحرك ترى أنها مانعة للابنية المنظمة للحياة الحضرية · وكما يبدو فان ميادين التعقيدات التى لا ترد الى غيرها عديدة ، والمقصود هنا أن مزيدا من التباينات لن يفضى الى تخفيض التناقضات وحل المشـــكلات فى بعض هذه الميـادين : الخاصية الاحتكارية للأبنية الزراعية الحضرية ، الكثافة الرأسمالية للاسكان والتعمير ، بنية الاسرة ، العمالة ، المرور · ويفضى التنظيم المتواصل وشكلية العلاقات،فى هذه الميادين ، وكذلك التحكم فى الظروف الدخيلة على هذه الميادين (وليس السلوك « التقليدى » وعلاقات القرابة والعلاقات العرفية) الى البحث عن طرق « غير رسمية » لفوائد الحياة الحضرية · وقد اهتم العلماء الغربيون فى السنوات العشر الأخيرة بزيادة السكان فى الحضر من جهة ، والاستبعاد المتواصل لسكان الحضر من الأبنية الأساسية للحياة الحضرية من جهة أخرى ·

وقد لوحظ أن النمو الاقتصادى والتكثيف الصناعى فى المدن فى شمال افريقيا والشرق الأوسط لم ينقص عدد الفقراء فى الحضر · وأيا كان الأمر فقد اقتصر انتباه الباحثين على عدم عدالة التوزيع ·

٤ ـ من « الطبقة » الى « ثقافة الفقـر »

مما تقدم يبين أن « الطبقة العاملة » فى العالم الثالث على الاطلاق والشرق الأوسط على التخصيص لم يكن لها أى تأثير اجتماعى أو سياسى· ويبدو أن البروليتاريا منذ بداية ظهورها وقبل أن تكشف عن امكاناتهـــا

الديناميكية كانت مرتبطة بالأبنية المنظمة والحاكمة « الرسمية » فى المجتمع٠ والآن يعيد المفكرون الماركسيون اكتشاف الرابطة الأساسية بين « العمــل » و « رأس المال » والتى تتضح أكثر فى العلاقات الصناعية الغربية ٠ وقد كان للعمال الصناعيين دائما وضع متميز فى عملية التحضر فى العالم الثالث ٠ ولهذا فان ثمة تركيزا على الخاصية « النموذجية » لجماهير العمال فى مدن العالم الثالث ٠ وفى مقابل تطوير اطار المناقشة حول « التحضر » كان ثمة اهتمام بعقد مقارنة بين الأشكال التاريخية « للتصنيع النموذجى » وأنماط التحضر الاستعمارى والاستعمارى الجديد ٠

ويبدو أن حجة كيدر (١٩٨٠) مقنعة وهى أن « نفى التصنيع » وليس « نموذج التصنيع » هو نتيجة انخراط ما هو هامشى فى الاقتصاد العــالمى ٠

وقد كان للدراسات التاريخية تأثير على « بيئة » النمو الحضرى فى أوربا ٠ وقد تأثر بها كليفورد جيرتس فى تناوله الفردى فى دراسة الأبنية الاجتماعية الكامنة فى صفوف الحضريين الفقراء فى مدن العالم الثالث الفقيرة ٠ وقد أفضى هذا التناول الى رؤية أكثر « ذاتية » عند دراسة أشكال التكامل الاجتماعى بين فقراء الحضر وقضايا « الطبقة » و « الثقافة » عامة فى محاولة فهم كيف يكون « النظام الاجتماعى » فى ظروف « غير رسمية » و « غير منتظمة » و « غير قانونية » ممكنا وراسخا ٠

والرأى فى العلوم الاجتماعية أن « الطبقة والثقافة » مجالان منفصلان فمفهوم الطبقة ، كمفهوم مجرد ، مرتبط بأهم وسائل الانتاج الاجتماعى ، أو كمفهوم كمى مرتبط بدلالات معينة يمكن أن تسم أعضاء المجتمع ٠ وبفضل هذا المفهوم عن « الطبقة » حذف العنصر الحى « للطبقة » كحركة شــــعب باحث عن التغير ومناضل من أجل « تعريفات » جديدة للفعل الاجتمـــاعى والعلاقات الاجتماعية ٠

وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن القوى الديناميكية المرتبطة بمفهــوم « الطبقة » قد تضاءلت قيمتها أو قد تجوهلت ٠ومن جهة أخرى ثمة فهـــم نمطى عن الثقافة يعنى أن الثقافة ظاهرة منفصلة عن أى مجال من المجالات الاجتماعية ، أو هى « بنية فوقية » وليست مرتبطة بالطبقات ٠

والآفاق الجديدة فى الدراسات التاريخية والاجتماعية الانثروبولوجية المعاصرة توجه نقدا الى هذا التناول الذى يستند الى القسمة الثنائية والى الفصل بين الثقافة والطبقة طالما ظلت المادة التجريبية ، التى قــد تزودنا بمعلومات عن فهم فريد ومتجانس عن الطبقة والثقافة ، نظرية ٠

ان فهم الطبقة والثقــافة ، فى هذا التنــاول ، يفضى الى معايشة كمية «أسلوب الحياة» فى سياق اجتماعى على أنها « ثقافة » ٠ وهكذا يمكن النظر الى الرموز والطقوس على أنها عناصر تربط العلاقات الاجتماعية والعلاقات البشرية بالبيئة المحيطة ، وليس على أنها « أنسقة » مستقلة ٠ ويمكن النظــر الى الثقافة ، من حيث هى معبرة عن المعتقدات ، على أنها الجزء المحــــدد للانتاج فى الحياة اليومية ٠ وهذا البعد الطبقى ينطوى على عنصر ديناميكى ومميز على الصعيد الصغير والكبير للعلاقات الاجتماعية ٠

ومن مصلحتنا توسيع الدراسة التكاملية عن « الطبقة » و « الثقافة » على أساس فهم جديد للعمليات الموضوعية والذاتية المشار اليها آنفا : ينبغى فهم « الطبقة » على أنها عنصر الميكانزمات المهيمنة والوظائف المتكاملة الناتجة من تقسيمات العمل « الرسمية » فى النظام الاقتصادى العالمى ٠ واهتمامنا منصب على بيان أن المشاركة فى بنى « سلع العالم » يفضى الى انفصـــــال الحضر عن هذه البنى ٠ ولهذا يبدو أن مفهوم أوسكار لويس عن « ثقـــافة الفقر » يشير الى انفصال فقراء الحضر عن التكوينات الاجتماعية المهيمنة والدور الهائل « لوظائف الايديولوجيا » فى تأسيس « النظام الاجتماعى » و « التكامل الاجتماعى » فى اطار الجماهير الحضرية ٠

٥ ـ من « الوعى الطبقى » الى الدفاع الرمزى عن الكفاف

ان الوعى وعلى الأخص الوعى الطبقى لا يبدو وكأنه بديل عن العلاقة بين الأجر والعمل ، أو كأنه تعبير عن العلاقة بين قوة العمل ورأس المال وحدها ٠ انه يشكل تجميعا للخبرة وعلى الأخص لخبرة العلاقات المباشرة فى اطار ما يطلق عليه مجال انتاج الكفاف ٠ ويطرح طمسون (١٩٧١) « الوعى » والأفعال السياسية للجماهير بمنظور « الاقتضاب الاقتصادى »٠

ويبين الآن أن أسباب الفعل الاجتماعى للجماهير لا يمكن ردها الى التوترات الاجتماعية المرتبطة بالبطالة وارتفاع أسـعار المواد الغـذائية (روستو ١٩٤٨) ٠

وقد تكون شرعية الحـركات والأفعال الاجتماعية والسياسية لفقـراء الحضر مرتبطة ارتباطا وثيقا بخبرات تدمير الحقوق التقليدية والعـادات والتقاليد ٠

ومن المعتقد فى أغلب الأحيان ، أن التهـديد الوارد من المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية « الخارجية » تجاه الأشكال « التقليدية » لكسب الكفاف هو من قبيل العدوان على هذا التصور الرمزى ٠ وهذا التصور الرمزى هو الذى يؤسس الاطار الخاص بالبقاء فى الحياة والدفاع عنه ٠ واتفاق الجماعة العام فى تدعيم هذا الفعل يكتسب مشروعية على صـعيد الدفاع عن الرموز ٠

٦ ـ من « المؤسسة » الى « جماعات التضامن الطقوسية » :

ان الاقتصاد المرتبط بالبقاء فى الحياة ليس الا ، سواء فى الشارع أو فى السوق أو فى الورش ، يشكل اتفاقا عاما عما هو مشروع وما هـو غير مشروع ، وعلى حد قول تومسون فان السلوك والفعل بما ينطويان عليه من « هويات محطمة » و « عمالة » غير منتظمة ، وبنية « متهرئة » يفضيان الى ثقافات « بديلة » مؤسسة على الأسطورة والخيال من جهة ، وعـلى « الأفضل » و « المقدس » و « الجميل » من جهة أخرى ٠

ان « ثقافات الفقر » تتخلص من الجمعيات السرية والجماعات الطقسية والعصابات والنقابات ٠ وأعضاء هذه « الجماعات المتضامنة » تحيل غاياتها الى أوثان للعبادة ومن ثم تتجاهل احتياجاتها ٠ وهذه الغايات ينبغى أن تعوض الذل الذى يعانيه الفرد فى حياته اليومية وهو يناضل من أجل البقاء ٠ وهذه الجمعيات ، فى زمن التغير الاجتماعى ، لها أهمية عظمى ٠

والاحساس « بأسلوب » الحل و « قوته » بين هؤلاء البشر يستند الى

الرؤية الكونية الخاصة بهذه الجمعيات ، اذ هى التى تقدم الاطار التنظيمى « للنواة » السياسية والعسكرية للمناطق الآهلة بالسكان · وقد تتحكم المصالح المادية والمثالية للجماهير ، على أساس غايات محددة ، فى الحلول المطروحة للبحث ·

ان الرؤى الكونية المشتقة من غايات الجماعات ينبغى ألا تصنف على أنها « أسباب » لأفعال الجماهير ، بل على أنها اشارات محددة لأساليب حركة المصالح والأفعال · وبمعنى عملى يمكن القول بأن الجملعات القائدة فى هذه الجمعيات ، سواء كان لها مصالح « مستقلة » أو كانت مرتبطة « بمصالح الشعب » ، هى التى تقرر فيما اذا كانت تشارك فى الممارسات الجماهيرية أو تحجم عنها ·

لقد ركزنا كثيرا على السمة « التفويضية » لثقافات الفقر ، و « الاغلال الوثنية » اللازمة عنها · ومع ذلك فان التغير « الحديث » للاتجاهات « التقليدية » ـ الروحية والصوفية ـ لا ينظر اليه بالضرورة على أنه «انحلال» وفى اطار الغايات المنوطة بضمان البقاء فى الحياة والتى تستخدم هذه الاتجاهات تحت ظروف خطرة ومتحجرة فان « عقلانية » الطقوس فى صياغة البيئة الاجتماعية والمادية واضحة للعيان ·

وهكذا تكشف جمعيات الشعب فى ثقافات الفقر عن « خاصية مزدوجة » فى مواجهة التغيرات المفروضة من الهيمنة الخارجية · ان الرؤى الكونية والصور الوسيطة مشوهة للعلاقات « الواقعية » بين ثقافات الفقر والهيمنة الخارجية ، وهى من جهة أخرى تضع شروط ابتكار قنوات جديدة « لصناعة البقاء فى الحياة » ·

وهكذا تكون الجمعيات الاجتماعية فى ثقافات الفقر وسائط للثقافات « الحاكمة » أو على الأقل روابط ، ثم هى ، من جهة أخرى ، منظمات « لهوية ثقافية » واقعية تستند الى ضبط شروط الوجود سواء كان هذا الضبط مازال موجودا أو موجودا كفاية مشتركة للممارسة العملية ·

٧ ـ المقاومة والاسلام

لقد حاول توكاس هودجكن التدليل على التقليد الثورى « الحى » فى الاسلام ، وتأسيس قاعدة نظرية مشـــتركة كافية بين المســـلمين الثوريين والماركسيين : هل يمكن تفسير التوسع اليومى للاسلام وفاعليته كميا وكيفيا فى اطار سماته الثورية ، كميا فى الزيادة المضاعفة للمسلمين فى افريقيـا فى الخمس والعشرين عاما الماضية ، وكيفيا فى التأثير السياسى للاسلام على الصعيد المحلى والدولى ؟ أم هل تأثير الاسلام الجماهيرى مردود الى أنــه « ليس مؤسسة » ؟ أم هل الاسلام يجذب الشعوب لأنه متسق وبسيط فى طقوسه ومعتقداته ؟ أم هل توسع الاسلام مردود الى أن الحكومات والأحزاب تزعم أنها اسلامية لكى تعطى الشرعية للسلطة العلمانية ؟

ليس هنا مجال الاجابة عن هذه الأسئلة · ثم ان هذه الأسئلة تبدو حاسمة لفهم مجتمعات الشرق الأوسط فى الوقت الراهن · ومع ذلك ففى اطار المنظور سالف الذكر ينبغى معرفة الكيفية التى يواجه بها الاسلام « ثقـافات الفقـــر » ·

اذا نظرنا من وجهة جماهير المؤمنين فانه يمكن رد الاسلام «الرسمى» (*) الى اطار مفتوح لأنشطة يومية رامزة لمشاركة الجماهير فى « المعتقد » وفى « مجتمع المؤمنين » ، وممارسة « تقاليد » الجماعة التى يحيا فيها ، وممارسة مجموعة من الطقوس على نحو ما جاءت فى القرآن وفى الحديث ·

حيث أن تقليد الجماعات يختلف من اقليم الى آخر ومن جماعة الى أخرى ، ويستند الى ظروف اجتماعية بيئية لهذه الجماعات فانه يمكن أن نطلق عليها محددات « خاصة » للحياة الدينية التى ينبغى على المؤمن مراعاتها كمسلم على صعيد سياقها الاجتماعى ·

(*) نستخدم هذا المصطلح على غير ما استخدمه ووردنبرج (١٩٧٨) واخرون حيث يربطونه بـ « المكتوب » وبالجدل النظرى حول فهم الاسلام وتعريفه فى اطار المدارس الدينية المعتمدة » · أما هنا فيستخدم هذا المصطلح للاشارة الى الجوانب « الاجتماعية » وليس الى الجوانب « الدينية » وفى اطار العـلاقة بين الفرد وجماعة المؤمنين والله ·

ان المسلمين متمسكون بمعتقدات وطقوس والتزامات على نحو ما وردت فى القرآن والسنة ، ونسميها محددات عامة للالتزام الدينى حيث أنها مشتركة بين جميع المسلمين وتمثل اطارا رمزيا وملزما ومحددا للعلاقات بين جماعة المؤمنين والله ٠

وفى ضوء هذه التفرقة بين المحددات العامة والخاصة للحياة الدينية فى الاسلام نبين الآتى :

(أ) محددات خاصة

- طقوس العبـــور
- طقوس الدورات الطبيعيـــة
- احتفالات الأقارب والعلاقات الجماعية
- التسليم بالقيادة « المقدسة »
- التفسير الدينى (أو السحرى) للمجهول وما هو فائق للطبيعـــة
- الأخوة فى « العالم الخارجى »

- التفسير الدينى (أو السحرى) لقواعد الحياة اليومية وصـــور التفاعلات الرمزية ٠

وجميع هذه المحددات هى رموز لأشكال الحماية الطقسية لمجـــالات الكفاف ويلزم عنها أنماط دفاع محلية خاصة و « تقليدية » لهذه المجـــالات

(ب) محددات عامة

- مجال الله المحدد لمعنى الحياة (النظريات العقائدية)
- طقوس موحدة ومفرقة بين الله والبشر
- واجبات تبين اطار التأثير المتبادل داخل جمـــاعة المؤمنين

جميع هذه المحددات هى رموز للعلاقات بين الله والانسان كنظريات اسلامية مكتوبة ٠

وفى اطار هذا التضاد بين المحددات الخاصة والعامة للحياة الدينية فاننا نرى أن النظرية الدينية للاسلام (محـــددات عامة) لا تتدخل فى «المجال الأولى» المولد والمنظم للكفاف • ومع ذلك ففى نقط استراتيجية عديدة (تنظيم العلاقة بين الجنسين ، تنظيم تكيف الانسان مع البيئة ، الصـيام ، الصلاة ، اللبس ، تنظيم المعايير الاجتماعية) ثمة قواعد ثابتة تسمح للفرد (الكوميونات المحلية) بأن يوحد بين البنى المعيارية الخاصة وطقوس حماية « المجالات الأولية » وبين « مجال الله » • ورأيى هنا أن الاسلام على خلاف الأديان العالمية الأخرى لا يفصل على الاطلاق بين الطقـــوس والممـــارسة الاجتماعية وبين قانون الله • وهذه الوحدة فى الاسلام ممكنة بدون « عقلنه » الحياة اليومية بمعنى أن الفاصل ــ القائم فى المسيحية مثلا ــ بين الممارسة اليومية وبين « مجال الله » غير وارد فى الاسلام • فليس من الوارد لدى الفرد (أو الجماعة المحلية) الاكتراث بتحديات القانون الالهى للممارسات اليومية (*) •

« فمجال الله » فى الاسلام منفصل تماما عن احتياجات وآمال ومخاوف البشر فى الحياة اليومية ، ومنفصل عن الطقوس الخاصة بحمايتهم الرمزية• ثم هو ، من جهة أخرى ، متصل بأساليب وممارسات المؤمنين من حيث أنها مكونة لاطار عام للوحدة بين الله والانسان التى لا تهزمها المطالب الخاصــة بسد الثغرة بين « وادى البؤس » و « عظمة الله » •

هذا هو ما يمكن أن نستخلصه من مسار « أرثوذكسية » الاســـلام والتصوف الاسلامى : « انفصال « المقدس » عن آمال الفرد ومخاوفه وارتباطه بمجالات « العالم الخارجى » من جهة ، وروتين « المقدس » فى اطار احتياجات الممارسة اليومية فى السياق الاجتماعى والبيئى من جهة أخرى •

ها النمط الاخير من الروتين هو الــــذى يمنح المأوى والحمـــاية لـ «هوية» الأفراد والجماعات فى عالم يهدد «المجالات الأولية» لتنظيم «البقاء»

(*) هذه العبارة لا تستبعد غياب هذه التحديات فى الاسلام • ومع ذلك فان النموذج الاجتماعى التاريخى لتطور الاسلام يوصى بأهميتها الهامشية •

بدون توضيح الوسائل والطرق لأنماط جـديدة فى صناعة حيـاة فى اطار « المجالات الثانوية » للبنى الاجتماعية المهنية ٠

وفى اطار هذا التكيف الأولى للاسلام حيث كان اداة مقـــاومة وأداة لمشروعية الحركات الشعبية ، وأداة للدفاع عن أساليب للحياة مشروعة ضد التهديدات غير المشروعة والواردة من « الخارج » ٠

وفى هذا الاطار وليس فى اطار التفسير « الأكاديمى » ينبغى دراسـة التفاعل بين الأبنية المعيارية والممارسة السياسية والاجتماعية ٠ والاسلام فى « ثقافات الفقر » ، على غير الأديان الأخرى ، يشكل اطارا مرجعيا متفردا ومتجانسا للتوتر الشعبى والدفاع عن أساليب للحياة قديمة ٠

الشـــباب وبرجماتية
« فراغ القيـــم »
كحـــــل مـلائم

فرانكو فيراروتى (ايطاليا)

١ ـ عالمية مشكلات الشـــباب وخصوصيتها

يميل الكبار الى عزل مشكلات الشباب عن مشكلات المجتمع برمته ٠ فهم يتصورون قضية الشباب على انها انحراف ، أو ظاهرة مزعجة ومهددة وينبغى التحكم فيها ومحاصرتها فى حدودها الخاصة٠والحكمة السائدة تقرر أن المشكلة الوحيدة التى تواجه الشباب هى كيفية أن يكونوا من الكبار ، بمعنى أن تكنيك البقاء فى الحياة ينبغى تعلمه من أولئك الذين وصلوا الى سن النضج بالفلاح والنجاح ٠ ومع ذلك فمشكلة الشباب يمكن اكتشافها وفهمها بل ربما حلها بالاقتصار على الاطار الاجتماعى الشامل ٠ وهكذا تكون مشكلات الشباب مشكلات نوعية وليست مشكلات فئوية ٠ انه ينبغى النظر الى الشباب فى السياق الاجتماعى والسياسى والثقافى الخاص به ٠ وكل مجتمع لـه مشكلاته الشبابية الخاصة ذات طابع « انفجارى » خاص ٠

ثم علينا ملاحظة أن حركات الشباب لا تهبط علينا من السحاب ٠ فالبعد التاريخى هام للغاية من أجل فهم هذه الحركات ٠ونحن فى حاجة الى منظور مناسب٠وقضية الشباب ليست مطروحة فى المجتمعات التقليدية (أنظـــر تقريرى المقدم الى اليونسكو عام ١٩٧٧ ، ١٩٨٠) ٠ فالبشر فى هذه المجتمعات ينتقلون من الطفولة الى الرجولة بدون أى توقف ٠ وليس ثمة مبرر للحديث عن « الفجوة بين الأجيال » ٠ ويذهب الرجال والنساء الى العمل بطـــريقة عادية ٠ اذ هم يعرفون عملهم من غير تعلم الا من الخبرة اليومية والا من عامل مخضرم ٠ أما فى المجتمعات الصناعية فالوضع على خلاف ذلك ٠ فالعمـــل اكثر تعقيدا تكنولوجيا وتنظيميا ٠ وليس فى الامــــكان التعلم مباشرة من

الوظيفة نفسها على الرغم من وجود «برامج تدريبية فى المصنع» مخططة لاعطاء فكرة عامة عن بيئة العمل الصناعى · ثم ان الذهاب الى المدرسة مسـألة ضرورية فى الظروف الراهنة · وعلى الانسان أن يتدرب على مهارات خاصة· بل عليه ما هو أهم من ذلك وهو اكتساب المعانى الثقافية ، وعلى الأخص المرونة الذهنية التى يبدو أنها مطلوبة للتكيف مع الحاجات المتغيرة واللوازم الخاصة بالتطور التكنولوجى السريع ·

وهكذا تصبح مشكلة الشباب مشكلة مختلفة اجتماعيا · وهذه المشكلة ليست مجرد مشكلة متصلة بالعمالة ، وانما متصلة بتكيف تطلعات الشباب مع الفرص التى يتيحها لهم سوق العمل ·

٢ - التناقض الأساسى فى المجتمع الصناعى ازاء مشكلة الشباب

تشير مشاكل الشباب الى تناقض أساسى فى المجتمعات الصـناعية الراهنة بغض النظر عن مشروعية أساسها الايديولوجى · ويمكن التعبير عن هذا التناقض على مستويين متباينين · أولا ، ثمة ضغط اجتماعى قـوى يحاول أن يحصر هذا التناقض فى المستوى الفردى · ثانيا ، ينظر الى التعاون والتضامن والتنافس بين الأفراد على أنها قيم عليا فى حين أن ثمة تناقضا ثانويا · فمثلا الجامعة مفتوحة للجميع ، وجامعة الأعداد الكبيرة تنشـأ كظاهرة عامة فى المجتمعات الصناعية ، ثم بعد ذلك يتضح أن الجامعة للجميع تعنى جامعة بلا أحد تصاحبها بطالة كنتيجة حتمية بينما تطلعات الأفـراد تتجاوز الامكانات الاقتصادية ·

ومع ذلك فثمة تناقض آخر قد يكون ضئيلا ، فالمجتمعات الصـناعية اليوم ليست ضد الشباب ومع ذلك فهى عاجزة عن فهم مشكلة الشباب · فثمة مباراة قاسية بين المجتمع الصناعى والشباب ، وهذه المباراة ليست خاوية من غموض العلاقة بين الضحية وذابحها · فالمجتمع يمتدح الشاب لقدرته على الانخراط فى الحياة وبدون سلاح ومع ذلك فهذا المجتمع نفسه يحرمه من المبادرة أو الاخلاص لأن العلاقات اللاعقلانية أو غير النفعية واردة اما فى البنية الاجتماعية وأ فى الحياة اليومية الروتينية · (أنظر كتـابى : الشباب وادمان المخدرات ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٤ - ٢٨) ·

وثمة مراحل ثلاث اساسية فى اتجاهات ثلاثة لدى الشباب العاطل :

١ - انه خطأهم : ونقص قدرتهم المهنية ، وفى حاجة الى مزيد من التـــدريب ٠

٢ - انه خطأ أسرهم التى لم يكن لها الاتصالات الفعالة ٠

٣ - ان الخطأ هو خطأ المجتمع « الشرس » الذى يتحول الى « أم سيئة » بل عدو ، بل « أرض أجنبى » ٠

وهذا حادث فى معظم المجتمعات الصناعية ٠ ولكن ثمة عنصر اخـــر وهو الاقتصاد الخفى ٠ ونزيد الأمر وضوحا فنقول أن ثمة نتائج هامة تحدث تاثيرها فى الشباب بسبب الحمـــاية الزائدة ، لأصحاب الوظائف الدائمة من قبل النقابات العمالية ٠

١ - يبدو أن ليس ثمة وظائف متاحة لطالبى العمل ٠

٢ - ليس فى امكان الشباب الحصول على وظيفة « ثابتة » من أول مرة ، اذ هم مبعدون عن سوق العمل الرسمية ، وهم مضطرون الى الانخراط فى السوق « السوداء » ٠

٣ - تناول برجماتى : واقعية ام عدم امان ؟

ثمة راى شائع اليوم ينظر الى الشباب على أنهم يتامى حركة مايو ١٩٦٨ حيث وقتها تخيل الشباب أنهم قاب قوسين أو أدنى من السلطة ٠ والمجتمع الصناعى المتقدم يسمح بهوامش كافية لاستيعاب اضغاث الأحـــلام ٠ وعادة ما ينظر الى ازمة الطاقة والندرة الشاملة فى السبعينيات على أنهـــا الأسباب الرئيسية لبزوغ رؤية محافظة جديدة لدى الشباب ٠ بيد أن هذه الظاهرة ليست جديدة ٠ فقد عانى الشباب بعد نهاية الحرب العالمية الثانية نفس الاحســـاس ٠ فقد انهار نظام سياسى وثقافى برمته ٠ ونظام الرايخ الثالث الذى كان من المتوقع له أن يستمر الف عام على الأقل لم يتجاوز عشر سنوات ٠ وقد كتب المحلل الثاقب هلموت شلسكى ، أثناء هذه الفترة ، عن « الجيل الحائر » بسبب أسلوبه البرجماتى التشاؤمى ٠ ويبدو أن هـــذا الأسلوب يتكرر مرة أخرى ٠ والمسألة ليست مسألة فراغا فى القيم ٠ فالقيم

ليست الا محاولة للجواب عن حاجات انسانية هى فى حالة تغير • ولكن يبدو أن المسألة تقوم فى كونها فراغا فى القيم ، بمعنى أننا فى موقف ليس واضح المعالم ، والقيم المثالية ليست متاحة • ثم ان الشباب لا يثق فى التركيبات الايديولوجية والطموحات الثورية • وهم يميلون الى الاســـتقرار لكى يتجنبوا الأحزان ومرارة الفشل •

ويبدو أن الشباب لا يرى النجاح كفاية عظمى فى الحياة • ونادرا ما نعثر على شباب يبحث عن نجاح فردى وعن فرض ذاته •

بل ان الانسان غالبا ما يلتقى بحساسية مرهفة تجاه مشاعر النبالة والعظمة • وفى مجال النشاط الجنسى نلاحظ تدنى روح دون جوان ، وتدنى الغزو الجنسى كمعرفة حميمة وعميقة للشريك ، وتدنى تبادل الفهم والرقة • وهذه هى الدوافع الجديدة •

وفى مرحلة انتقالية مثل المرحلة الراهنة والتى تتميز بالتعايش السلمى بين المجتمعات التقليدية والصناعية أو المنظمة تنظيما عقليا فان الســـلوك المعبر هو السلوك الصاعد • ويبدو أن المجتمعات التقليدية فى تدهور على نطاق عالمى على الرغم من أن ذلك يستبعد قفزات غير متوقعة تجاه التقاليد ، و « سقوط » الى الوراء لمواجهـــة قوانين المثـــالية والمادية التاريخية • أما المجتمعات الامبريالية الجديدة فقد حلت محل المجتمعات السياسية التى كانت شائعة فى القرن الماضى •

وقد حلت المجتمعات الصناعية المنظمة ، بمفهوم الامبرالية الجـــديدة التكنولوجية ، محل المجتمعات السياسية التى كانت مهيمنة فى القرن التاسع عشر • وقد نشأت الحركات الاجتماعية الكبرى وذاعت بفعل المثل التى انتقلت بسهولة من العام الى الخاص بدون تحديد للاهداف الجماعية التى تنشدها • ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن تكون التلقائية هى القاسم المشترك بين هـــذه الحـــركات •

وأصبح التفكير المنطقى مرفوضا ومستبعدا وموضع نقد ، وكان ينظـــر اليه على أنه محاولة مزيلة وخفية لاحداث كبت شمولى • وهذا هو المعنى

الحرفى لعبارة نيتشه : « لابد أن يكون الانسان فوضويا فى قرارة نفسه لكى يصبح نجما من نجوم العالم » · ومع ذلك فقد نسى أولئك الذين انتقدوا التفكير المنطقى أنه لابد من تمثل نيتشه نفسه فى ثقافته وحساسيته وجنونه العذب والجميل والمنهجى · وكان ثمة اعتقاد أن يكتفى الانسان بالفعل لمجرد الفعل، وترك العنان لغرائزه للتعبير عن أصالته وابداع شىء جميل وأصيل ·

و « النسوية » هى النتيجة الصارخة لذيوع السلوك الاستعراضى ، اذا فهمنا من ذلك غياب البرامج العقلانية وغلبة الغرائز · وفى مجال السلوك العلمى نلاحظ نوعا من اللامسئولية ازاء الواجبات وحالة مزمنة من التردد فى اتخاذ القرار · والقيادة هنا للسلوك الاستعراضى على حساب التأمل العقلى ·

بطء الأحزاب السياسية

واليوم يحجم الشباب عن الدخول فى الأحزاب السياسية أو برامجها· ويرى عالم النفس الاجتماعى جيرارد لوت أن أحجام المئات من آلاف الشباب عن المشاركة فى الانتخابات الايطالية عام ١٩٧٩ دليل آخر على الهوة السحيقة التى تفصل بين عالم الشباب وعالم الكبار بل تفصل بين الحركات الشبابية والمنظمات السياسية اليسارية · ويستطرد لوت قائلا ان من يتابع تطور أحوال الشباب فى السنوات الأخيرة بكل ما تنطوى عليه من هامشية وقهر لا يدهش من امتناعهم عن التصويت وهو دليل آخر على رفضهم لهذا المجتمع·وفى هذه الحالة ليس مستغربا التركيز على الذاتية وعلى الأنا حتى على الرغم من أنها تواجه مشكلة واقعية · فنحن لم نفهم بعد أن مشكلة الذاتية ليست مشكلة ذاتية · فكل القيم الأساسية التى ينبنى عليها النظام الاجتماعى هى قيم بين الذوات الانسانية وتتجاوز المجال الذاتى الخالص·

وأغلب الظن أن وسواس الأنا هو مجرد ملنخوليا واستسلام لانحلال المسئولية الفردية ، والحاجة الى العودة الى الجماعة الأولية التى تخضع للفكر الأسطورى · وفى هذه الحالة فانه من الميسور افساد الشباب وذلك بنفاقهم من خلال تقديم عبارات عاطفية ذات بريق رومانسى · بل ان هذا هو

الأسلوب الفعال الذى يضع الشباب فى موقف هامشى سيكلوجى واجتماعى. وقد فحص لوت ومعاونوه هذا الجانب الحرج من أحوال الشباب من الزاوية التاريخية والتجريبية . ويرى لوت أن المراهقة هى مؤسسة اجتماعية تنشأ فى التاريخ الانسانى لأنها تقابل ابنية اجتماعية سياسية ، وتخدم الانتاج ، أو بالأدق ، تخدم الطبقات المتحكمة فى السلطة الاقتصادية والسياسية .

ومن الوجهة التاريخية فان ازدياد طول العمر من شانه أن يفضى الى تأجيل الدخول فى عالم الكبار . فعندما كان متوسط العمر فى الحياة أقل من أربعين عاما لم يكن من الممكن منع الذين هم أقل من خمسة وعشرين عاما من الدخول فى مجال الانتاج . ويفسر لنا الموقف الاقتصادى الذى يكون فيه الشباب ، فى مجال الانتاج ، منافس غير مرغوب فيه من قبل الكبار . وقد حلل لاندز (فى كتابه ، **المراهقة والشباب : مسار النضج** ، نيويورك مكجل هل ، ١٩٥٢ ، ص ٣٠٣ ـ ٣١٣) لعبة القوى فى أمريكا الشمالية التى تمنع الشباب من الدخول فى مجال عمل الكبار ، وقد ذكر عوامل ثلاثة :

(ا) الانتقال من الاقتصاد الريفى الى الاقتصاد الصناعى بكميات هائلة من رأس المال ، وقوة العمل محكومة بقوانين الربح وليس بحاجات الأفراد .

(ب) تصاعد أوتومية العمل الانتاجى مع استبعاد عمال كثيرين وعلى الأخص العمال الشبان .

(حـ) الحاجة الى موظفين مدربين وكفاح الحركة العمالية ضد استغلال الأطفال فى مجال العمل أفضيا الى منع الدخول الى العمل قبل سن معينة ، وامتداد التعليم الالزامى الى مراحل تعليمية أعلى .

٥ ـ مجتمع بديل للشباب

ان البحث الذى أجراه لوت ومعاونوه على الشباب فى مدينة فورميا يسمح لنا بالحكم على أهمية رأى الشباب فى نفسه . ومن الواضح ، على نحو ما يرى لوت ومعاونوه ، أن البحث يكتفى ببيان فيما يفكر الشباب دون أن يسمح لنا بمعرفة مدى الاتساق بين السلوك والأفكار . وثمة اجابات

عديدة تكشف لنا عن التطلعات التى تفتقر الى وسائل تجسيدها فى الواقع والتى من الممكن أن تكون مجرد هلوسة أو تضخيم للذات أو تبرير للسلوك وتكيف مع الثقافة السائدة ٠

ويدلل لنا البحث أيضا على تباين العلاقات بين الفتيان والفتيات فى كل مجموعة فى كل مدرسة ٠ والاتجاهات العامة يتبغى ألا تحجب حقيقة التباين بين الشباب ٠ ولهـذا ستحاول أن نرسم خريطة للاتجـاهات والقيم ما دمنـا على قنـاعة بأن الشباب متباين فى رؤيتهم للحياة ٠ وفى عبـارة أخرى يمكن القول بأننا سندلل على الفرض القـــائل بأن ثمـة تباينا بين مجموعات الشباب التى تنشد مجتمعا يقوم على المساواة ، والمجموعات التى تسعى الى السلطة ٠ وهو تباين أوضـــح من ذلك الذى يقوم بين الفتيان والفتيات أو بين الطبقات الاجتماعية ٠

وهذا التباين فى الاجابات لا يمنعنا من الاستنتاج بأن التكيف اللاسياسى للشباب وارتدادهم الى المجـــال الشخصى والدينى لا ينسحب على طـلاب المدارس الثانوية بمدينة فورميا ٠ فهذا الاستنتاج الذى ينسحب على أقليـة من الشباب ، فى المدن الكبرى ، يسمح للكبار بتبرير اتجاهاتهم وسلوكهم فى مواجهة الشباب ، ولكنه ، فى نفس الآن ، يمنعهم من فهم ثقافة الشباب ٠ ان الكبار غالبا ما يكونون صورة مريحة عن الشباب لكى يضعوهم فى مكان هامشى ٠

ومن بين وسائل الدفاع عن النفس لدى الشباب هو أن يحيوا فى عالم خارج عالم الكبار ٠ ووقت الفراغ هو الوقت الذى يحيا فيه الشباب تلقائيا مع أقرانه ، ٢٪ فقط من الشباب فى مدينة فورميا هم الذين لا يمضون وقت فراغهم مع الأصدقاء ، بينما ٨٣٪ من الفتيان ، ٥٣٪ من الفتيات يمضون هذا الوقت مع الأصدقاء ٠ وبالرغم من أن نسبة الفتيات ، هنا ، أقل من نسـبة الفتيان الا أن ذلك ليس باختيارهن بل بسبب آبائهن الذين يجبرونهن على البقاء فى المنزل أو لتجنب « أخطار الطريق » ٠

والحياة الحقيقية لغالبية الشـــباب ليست فى الأسرة أو المدرسة أو

الكنيسة أو الحزب وانما فى الجماعات التلقائية وفى أماكن ليست محكومة من الكبار ٠

هل الانفصال بين الكبار والشباب ليس له من علاج ؟

ليس فى الامكان الجواب عن هذا السؤال استنادا الى معطيات هذا البحث وحده ، ولكن من الممكن استنادا الى تحليل ظروف الشباب ٠

ان التناقض بين الكبار والشباب بنيوى ، بمعنى أنه مشتق من كـون الشباب هامشيا ٠ ويتضح هذا التنـاقض فى وقت الأزمة الاقتصـادية والاجتماعية والثقافية مثل الأزمة الراهنة حيث أن ضحية الأزمات هـو الأضعف والاكثر هامشيا وعلى الاخص الشباب ٠

وهذا التناقض لا يحجب التعاون الديالكتيكى مع مؤسسات الشـباب التى لا تتكيف مع أوضاع معينة مثل احترام استقلال الحركات الشـبابية ، والكفاح من أجل التغيير الجذرى لأحوال الشباب ، والتحكم فى القيم الجديدة لثقافة الشباب ٠ واذا كانت المراهقة امتدادا تعسفيا للتبعية ، وانكارا لحقوق الانسان الأساسية لأسباب اقتصادية ولصالح الطبقات المتميزة الحاكمة فان الغاية من كفاح الشباب حل مشكلاتهم فى المدى البعيد ليست الا انهاء « أحوال الشـباب » ٠ فكما أن الغاية النهائية لنضال الطبقة العاملة انهاء أحـوال الطبقة العاملة ، ولنضال النساء انهاء أحوال دونية المرأة واستغلالها فى المجتمع كذلك نضال الشباب ٠

ولهامشية الشباب وقهره جذور مشتركة تشتمل على مؤسسات اجتماعية اقتصادية ، ومصالح مراكز القوى ، وتاريخ طويل من القهر امتصه المقهور٠ وكل ذلك هو السبب فى أن كلا من الهامشية والقهر يبدو طبيعيا ٠ ولهذا السبب يبدو أن تعاون حركات الشباب والمرأة والعمال أمر ضرورى لبنـاء مجتمع يقوم على المساواة ٠ واعتقد كذلك أن كثيرا من الشباب مسـتعد للعمل المشترك مع الأحزاب اليسارية والنقابات العمالية اذا قبلت هـذه الاشتراك مع الشباب فى رسم خطط لمجتمع بديل ، وأبدت رغبة حقيقية فى النضال من أجل تحقيق هذه الخطط ٠

وحيث أن هذا النضال ينطوى على شخصيات اجتماعية متباينة ــ النساء والعمال والشباب ــ لها علاقات اجتماعية متباينة ومناضلة فى أماكن مختلفة، ولها احتياجاتمتباينة، وتمثل قيما وثقافاتمتباينة ، فانه يبدو ضروريا احترام استقلالية كل حركة من هذه الحركات ·

ولا يبدو لى أن النقابات والأحزاب ليست قادرة على تكوين عـــلاقة سليمة مع الشباب الا اذا غيرت من منهاجها فى « العمل السياسى » والا اذا سلمت بقيم الشباب وحاجاته وعلى الأخص بقيم وحاجات الفتيات · وقــد أوضحت أبحاثى أن الفتيات أكثر حساسية من الفتيان ازاء القيم الجديدة ، والحاجة الى تغيير العلاقات بين الناس ، ورفض عبادة القيادة · واستئناف الحوار والتعاون مع قطاعات الشباب الأكثر حساسية لا يكفى معه اعــلان نوايا ، اذ لابد من احداث ثورة ثقافية فى النقابات ·

ولكن هل المنظمات اليسارية التقليدية قادرة على احداث هذه الثورة الثقافية ؟ ان نمط العلاقة مع الشباب ، فى الســـنوات الأخيرة الماضــية ، عقبة أمام تحقيق هذه الثورة ·

وأيا كان الأمر ، فان تحرير الشباب ينبغى ألا يوكل أمره الى الكبــار ومنظماتهم ، كما أن تحرير المرأة ينبغى ألا يوكل أمره الى الرجال · ويبدو لى أن الاستقلال الحقيقى لحركات المرأة والشباب هو شرط مسبق ليس فقط للتقدم الاجتماعى بل أيضا لاعادة بناء المنظمات اليسارية التقليدية ·

هل ما بعد السياسة الايديولوجية ممكنة ؟

لقد أوضحت التناقض الحتمى الذى يميز المجتمعات المتقدمة والذى دلل عليه بحث فورميا من خلال رأى الشباب فى نفسه · ولكن الام يفضى رفض الأحزاب التقليدية بايديولوجيتها ؟ وما مدى امكان تأسيس أشكال سياسية بمعزل عن الأشكال التقليدية ؟

لقد أصبح الاطار الايديولوجى للشباب سجنا لهم · وهذا حق · ولكن ماذا يعنى الحديث عن ما بعد السياسة الايديولوجية ، وما هى صورتها ؟

من المحتمل أن تكون سياسة « حالة بحـــــالة » حيث يجد الشباب المتلهف اشباعه فى تناول المشكلات الناشئة ، مشكلة مشكلة • وأيا كان الأمر ، أليس هذا النوع من « البرجماتية الملتزمة » ينطوى على خطورة الانتقال من مشكلة الى أخرى ، ومن ثم فقدان الاحساس بالعلاقة البنيوية ؟ ألا ينتهى الأمر الى عدم القدرة فى التمييز بين الخشب والأشجار ؟ ومن غير توجه ايديولوجى هل من المحتمل أن يكون الشباب فريسة الحملات المعاصرة التعتيمية على نطاق واسع والتى تستغل ، علميا ، مشاعر الشباب النبيلة مثل الحب والصداقة والأخوة المطروحة على أنها حقائق ثورية فى حين أنها تستعمل كمخدر لكى تجعل ملايين من الشباب تنسى استبعادها المحتوم بنيويا •

هل هذا يوضح لنا كيفية ميلاد ثقافة تحتية للشباب ؟ وهل هـــذا الاستبعاد يفضى الى بزوغ ظاهرة خروج الشباب من عالم الكبار ، ومن ثم العـداء لهذا العالم ؟

فى رأيى أن مفهوم الثقـــافة التحتية ، على الرغم من التشـكك فى فاعليته بين الشباب والمعنيين بالمشكلات الاجتماعية ، ينبغى عـــدم تناوله الا بتحفظات هامة • فقد نسينا أن مفهوم الثقافة التحتية ينطوى على مفهوم الثقافة السائدة حيث تكون الثقافة التحتية ثقافة ثانوية وتشكل عنصرا متجانسا • ومع ذلك فان الثقافة السائدة مدانة بقسوة وعلى الأخص فى حالة الشباب • والواقع أن الثقافة التحتية هى نقيض البنية الاجتماعية والقيم الايديولوجية السياسية ومن ثم يمكن اعتبارها ثقافة نافية أو ثقـافة مضـــــــادة •

الدين والتغير الاجتمـــاعى

العلاقة بين المنظمات الدينية والسياسية

فى الأمم الجـــديدة

ديفيد بوزول (المملكة المتحدة)

ان آفاق هذا المؤتمر من الاتساع بحيث يمكن القول بأن غالبية الأبحاث لن تكون قادرة على تناول جميع الجوانب بثقة وباهتمام · وكلى أمل أن يكون عنوان بحثى دليلا واضحا على القضايا التى حاولت تناولها وشرحها · وثمة قضية لن أحاول تناولها لأنه يعوزنى الدليل الذى أستند اليه لبيان أنهـا قضية مستقلة ، وأعنى بها شريحة السكان التى يتكون منها الشباب · ولكن ينبغى أن أضيف قائلا انه ليس ثمة جدوى من تناول قضية الشباب على أنها قضية مستقلة بسبب النفع النسبى لاستخدام مصطلح الشباب ·

ان قضية الشباب تعنى جملة خصائص اجتماعية اقتصادية تؤدى دورا اجتماعيا قد رصدت ضمن قضايا العصر · وفى المجتمعات التى بها فاصل بين الأدوار الاجتماعية طبقا للأعمار المحددة فان هذين النحوين متسقان على وجه العموم · فالاشارة ، فى معظم المجتمعات الحديثة ، موجهة الى شريحة من السكان تتسم بعدم النضج وعدم المسئولية ، وأعنى بها المراهقين ، ومع ذلك فبعض الشباب مازال فى دور العلم ، بينما البعض الآخر قد دخلميدان العمل أو ترك دار العلم ولم يجد عملا · والبعض يقيم مع الأسرة ، والبعض الآخر يحيى بمفرده أو مع الأصدقاء · وثمة بعض آخر تزوج وأنجب أطفالا · وقد لاحظت ، باستثناء أولئك الذين التحقوا بالتعليم العالى والذين ينشدون النضج مع الوقت ولكنهم لم يتحملوا أية مسئولية بعـــد ، وهامشـــيون اجتماعيا ، أن النشاط السياسى « للشباب » الحضرى يضم العاملين المتزوجين بين سن العشرين والثلاثين · وفى معظم المناطق الزراعية مثل هؤلاء يتوقون الى ممارسة النشـــاط الســـياسى حيث أنهم قد أصبحوا كبارا ويتحملون المسئولية · ان الاهابة بشريحة اجتماعية يكون ملائما ونحن نحاول تحـديد

أولئك الذين توقف نضجهم الاجتماعى بعد أن تجاوزوا مرحلة المراهقة فى حين ان هذه الاهابة تكون مضللة اذا استخدمت كأداة لبيـــان المســـافة الاجتماعية من قبل أصحاب السلطة لبيان أولئك الذين حرموا من النضج الاجتماعى ، ومع ذلك فانهم لا يتصفون بأنهم مراهقون · وانا أوثر استخدام لفظ الشباب ولكنى مع ذلك أنبه الى الغموض الذى يكتنفه من جراء استخدامه بطريقة غير محددة ، بل انى اتجنب استخدام هذا اللفظ فى تناولى لظواهر عامة مثل الدين والسياسة والتغير الاجتماعى ·

هذا البحث اذن محصور فى استجابة الشباب الى الأفكار الدينية فى فترات التغير الاجتماعى والاقتصادى ، وعلى الأخص الى العـــلاقة بين مشاركتهم فى المنظمات الدينية والسياسية · وبعد استعراض النقاط العامة عن الدين والتغير الاجتماعى أحدد نموذجا للتنمية الدينية السياسية على نحو ماهو وارد فى دول عديدة وحديثة أنا على بينة من أحوالها ، وأخص بالذكر جمهورية زامبيا · ثم أثير بعد ذلك سؤالا عن كيفية المقارنة بين هذه الدول وبين ماهو حادث فى دول البحر المتوسط ذات التراث الثقافى سواء كان مسيحيا أو اسلاميا ·

التأثير السياسى للتغير الدينى والاجتماعى :

معظم الأديان هىجملة معتقداتونظريات ، والأولوية فىالتغيير محكومة بالظروف الاجتماعية الاقتصادية ، وهى متباينة بتباين الشرائح الاجتماعية وفضلا عن هذه المرونة أو الانتقائية الفلسفية والمذهبية فان المنظمات الدينية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة ، ومن ثم فان أبنيتها تستلزم أشكالا متنوعة على الرغم من التواصل الجوهرى للسلطات المنوطة بممارسة الطقوس المقدسة · وعندما تترسخ الأفكار الدينية سياسيا يضاف اليها نوع من الأرثوذكسية ، وأيديولوجيا مزودة بنسق من معتقدات مغلقة الى الحد الذى يصبح أى تأويل موضع شك · ولكن فى رأيى أن التحدى يأتى من النسق الاعتقادى المتحجر والمتعصب والذى ينطوى على مبادىء ثورية · والنظام الهرمى ، فى كل من الثقافة المسيحية والاسلامية ، يواجه تحديا من النظريةالأصوليةالتقوية طقسيا واخلاقيا ، ومن الحركاتالاصلاحية،

وهذه كلها ينظر إليها على أنها ملل تتسم بالهرطقة والخروج على المألوف ، وبأنها أرثوذكسية جديدة ٠

على الرغم من أن الملخصات الدينية قابلة دائما لتأويل جديد ، ومن أن المنظمات الدينية معرضة للنقد الا أن الاستجابة لهذا وذاك متوقفة على لفت نظر نسبة من البشر لهم وزنهم ، وعلى زعزعة أولئك الذين يمثلون مواقع مؤثرة ٠ ولهذا فان التغير الدينى مرتبط عادة بالزعزعة الملازمة للتغيير الاجتماعى والاقتصادى ٠ وقد تكون مثل هذه التغيرات عديدة ومتنوعة ، ومنطوية على تغيرات فى فرص العمل والخبرات ، وفى توزيع الدخل ، ومصادر الثروة ، والعلاقات العائلية والأبنية الاجتماعية ، وفى تطور الأفكار وتغيرها وفى الوسائل المساعدة على ذيوعها ٠

وفى عصر الثورة الصناعية وتأسيس الدول القومية فى أوربا وما لازم ذلك من اتساع هيمنة هذه الدول سياسيا واقتصاديا على انحاء المعمورة نشأت كتلة من المنتجين والمستهلكين فى جميع قطاعات الانتاج بما فى ذلك انتاج الأفكار ٠ وقد اشتدت المنافسة من أجل التحكم فى كل من المنتجين والمستهلكين ٠ وفى مجال التنظيم الدينى ثمة رغبة عارمة ، كانت ولاتزال ، فى الحفاظ على الدين التليد ، وتدعيم الهيمنة الثقافية للأرثوذكسية ٠ ولكن فى زمن التغير الهائل والامكانات الجديدة ينجذب الى القصائد الجديدة والتطورات الطائفية أولئك الذين يعجزون عن أن يشقوا طريقهم وسط الهرم الأرثوذكسى ، وأولئك الذين يتوقون الى تأسيس وضع معترف به مثل الهيمنة الثقافية المدينة للطبقة العمالية ، هذا بالاضافة الى تكوين رؤية نقدية غالبا ماتكون سياسية ، وأحيانا فردية وعادة ماتكون علمية ، وغالبا ماتكون مرتبطة بحركات سياسية ٠ ومن هذه الحركات الاشتراكية والأحزاب العمالية التى بفضل ارتباطها بأنظمة جديدة وسياسات دولية وأرثوذكسيات بديلة تشكل تحديا للأديان القديمة والتعددية الليبرالية والعلمانية ٠ ويواكب كل ذلك تصاعد فى الوعى الطبقى وفى تحالف المصالح ٠ وهذه الحركات تماثل الحركات الدينية فى أنها دعوة الى الوحدة فى مواجهة الذين يقفون ضدها أو غالبا ماتكون موجهة الى استبعاد جماعة أخرى تتخذ ككبش فداء ٠

الاستجابة الدينية للهيمنة الأجنبية : الاحتجاج واليأس :

هذه الأنماط واضحة فى استجابة الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) للهيمنة السياسية والأيديولوجية للاقتصاد الاستعمارى والدولى · انها تمثل استجابة ضد الانحراف الاجتماعى الاقتصادى وهيمنة الثقافات والايديولوجيات الأجنبية ، والمعانى الفجة للتقدم المتمثلة فى المصالح الاقتصادية الذاتية ، واستخدام العنف ضد الأفراد وضد أساليب حياة الشعب · وتتخذ هذه الاستجابات شكل القومية الدينية والمحافظة ، وشكل الليبرالية الانسانية الاخلاقية ، وشكل الاشتراكية الصناعية أو الزراعية الاجنبية فى جذورها ولكنها كافية لتوجيه التحدى الى الوضع القائم · ويأتى فى مقدمة هذه التحديات ·· التحديان الأول والأخير اللذان يرتبطان بصحوة أصولية وتقوية تنبؤية تمتد الى دعوة تراثية تدور على الاساطير الشعبية فى غياب رموز الهوية الثقافية ·

ولكن كيفية استخدام التحدى الأخير ، ومدى تأثيره على النظام السياسى يتباين تباينا فيما بعد الدعوةالىالعراك الثورى أو فيما بعد بلورةبديلة فى دين يائس ومجاوز لهذا العالم ومنسحب منه وغالبا ماينشد الخلاص والابتعاد عن السياسة ·

التفاعل الدينى والسياسى ـ حالة زامبيا :

ان نموذج التنمية الذى اثبتناه وارد على افضل وجه فى التنمية الدينية والسياسية فى وسط أفريقيا وبالذات فى زامبيا · وقد كانت فيما مضى محكومة من العرب المستعبدين (بكسر الباء) اقتصاديا ودينيا وسياسيا ، ثم من المبشرين المسيحيين ، ثم من المستوطنين الأوربيين والباحثين عن المناجم من الأوربيين فى القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين · وأنا عندما أعرض هذا على انه نمط سوسيولوجى نموذجى فأنا لا أزعم أنه نموذج عام ، وعلى الأخص خارج سياق هذه الحالة الخاصة ، حالة زامبيا · ومع ذلك فهذا البحث يثير أسئلة خاصة بمراحل وأشكال الاستجابة لحركة تنصير المواطنين ، وللاستعمار ، وللاقتصاد الصناعى الدولى · وقد كان التعبير

عن هذه الصحوة الدينية ، فى أوربا الغربية ، وفى أماكن كثيرة من العالم الاسلامى ، دائرا على المصطلحات السائدة ، أو العبادات الفلسفية العلمانية والتأثير الكاسح للمادية التكنولوجية • بيد أن هذه الأسئلة المثارة ينبغى أن تكون صالحة لأن تكون نقطة بداية للاستجابة للغزو الثقافى والاقتصادى والسياسى ، ومواجهة المجتمعات التقليدية والأديان ، ومنتجات التصنيع •

الاعتقاد الأساسى فى السحر والشعوذة :

تدور المعتقدات الدينية وطقوسها ذات الاعتقاد فى القوى الفائقة للطبيعة فى كثير من المجتمعات التقليدية على تواصل الخصوبة البشرية والزراعية والذى هو موضعحمايةمن السلطة السياسية لعميد العائلة•ولكن بمعزل عن هذه المعتقدات ثمة اعتقادات أكثر شيوعا وعمومية هى السحر والشعوذة تأثرت بالتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وظلت أساسية وان لم تكن منظومة اعتقادية مهيمنة • جوهر السحر يكمن فى سمات شخصية فطرية لا ارادية ، أما جوهر الشعوذة فيكمن فى الممارسة الواعية للسحر بعـــدة وسائل لتحقيق مكاسب شخصية من خلال مصائب الآخرين ، أو الحماية من الشر ومن تخطيطات الآخرين الشريرة • والاعتقاد لا ينمحى لأنه غير قابل للتحدى • والمصائب مستمرة وتبدو أنها لا عقلانية فى اختيارها لضحاياها ، وهى فىحاجة الى تفسير•والمنظومة الاعتقادية مغلقة بالنسبة الى مايناقضها، أو الى الحد الذى فيه لا يدل فشل الأفعال الحامية والواقية على فشل الشعوذة ولكن يدل على فشل أصحاب القوى الشريرة ، والتسلسل الهرمى للمعرفة والسلطة والعلوم السحرية •

واتهامات السحر هى الوسيلة التى يمكن أن يدار بها كل ماهو غير قابل للتفكير فيه • مثال ذلك الخلافات والشكوك المريرة بين الأقارب حيث من المتوقع أن تكون العلاقات حميمة • وقد تكون نتيجة هذه الاتهامات الطرد أو الاعدام أو ممارسة طقوس التطهير •

وفى هذه المجتمعات ذاتها تتخذ الاستجابات تجاه الاعتقاد فى السحر أو التشكك فيه شكلا فرديا • فالأفراد الخائفون من آثار أو تهديدات السحر

أو الشعوذة . يمارسون أفعالا يتجنبون بها هذه الآثار أو هذه التهديدات ، بل أحيانا يستخدمون العنف ، ولكنهم عادة مايستعينون بقوى أعلى متمثلة فى المتطببين التقليديين وأصحاب القوى الخفية . وعـــادة ماتكون هذه الاستجابات درامية وجماعية . وغالبا مايكشفون عن أسباب البؤس من خلال أصول غامضة وأنشطة عشوائية تنشد لحنا مرعبا ينساب فى مجتمعات تواقة الى ازاحة ثقل النكبات . وتاريخ زامبيا وجنوب الكونجو غير المدون يحتوى على تيارات سحرية يتخذ بعضها أشكالا من الرؤى المستقبلية وذلك بتأثير من الكنائس التبشيرية فيمزج بين طقوس السحر وطقوس المعمودية ويتحدى السلطة الاستعمارية .

ومن الميسور ملاحظة الاقتصاد المنهار الممتزج بالتلوث الوارد من البيئة القروية وهو يخلق العوز والموت . وفى امكان أية قرية التعـــامل مع هذه الظواهر من خلال اتهامات السحر وتفريق العائلة لتأسيس مستوطنات جديدة بينما ثمة أزمنة تموج بالمجاعة والأمراض المعدية دون أية قدرة على مقاومتها . وأيا كان الأمر فان ارتفاع نسبة الوفيات وجنى الفشل تربة صالحة لالقــاء اللوم على الآخرين وعلى الحركات المضادة للسحر . ولم تفلح الارساليات المسيحية فى تسكين كل ذلك فى حين أن انهيار الاقتصاد الزراعى بسبب هجرة العمال الى مناجم النحاس كان له نتائج مأساوية على صحة أولئك الذين مكثوا فى الريف وعلى الأخص الشيوخ والنساء والأطفال . وهذا البؤس شاهد على قوة السحر والشعوذة ، وأفضت وسائل التقدم الجديدة الى خيبة الأمل بسبب عدم القدرة على الافادة منها .

الهيمنة الأجنبية على المجتمعات التقليدية وردود الفعل القومية :

على الرغم من أن المركزية السائدة فى المجتمعات غالبا ماتكون محكومة بنخبة قادرة وراغبة فى الافادة من المهارات التبشيرية التعليمية والفنية فى تدعيم مركزها الا أن هذه المجتمعات تستجيب الى نداء المعارضين للنخبة . والارساليات المسيحية توفر الوظيفة والحماية ووســـائل التعليم لتحسين مركزها ، ولهذا فغالبا مايلتف السكان حول موقعها وكذلك الأنشطة الاقتصادية وبذلك تدخل فى تنافس مع رؤساء القبـــائل . ولكن مع توسع الادارة

الاستعمارية وخلق مؤسسات محلية للادارة والعـــدالة والضريبة والابتكار الزراعى تراجع مركز الارساليات الأجنبية وانحصر فى المجـــالات الدينية والتعليمية والطبية أحيانا ، ولكن هذا التراجع لم يحـــدث الا بعد تدريب الموظفين الوطنيين على ادارة هذه البيروقراطية الاستعمارية • ولذلك فانه من الصعب الفصل بين المجالات الدينية والتعليمية والسياسية والفنية من الهيمنة الثقافية على سكان الريف • ومع أى نسق ذى تنظيم وطنى منغمس فى المستويات الدنيا للادارة الاستعمارية فان السلطة المحلية منخرطة فى هذه المؤسسات الأجنبية وفى موظفيها •

ورد فعل المستعمرين (بفتح الميم) تجاه هذه المذبحة قد اتخذ صورا متباينة فى أماكن متباينة • وقد كان الاعتماد فى ذلك على استعادة نفوذ الأبنية الدينية والسياسية البديلة وعلى مدى التحدى الاقتصادى للنظـــام الجديد • وأحيانا كان رد الفعل يلتف حول القيادات القديمة التى طردها الاستعمار • وفى حالات أخرى وعلى الأخص فى المجتمعات التى تفتقر الى المركزية ركزت المعارضة على أهمية القيادات التقليدية والدينية وعلى وسائل الاعلام الروحية ، وعلى ماتبقى من معتقدات بعد الهزيمة العسكرية • وهذا ماحدث بالنسبة الى الديانات الكبرى ونعنى به الاسلام الذى توحد مع الطبقات الدنيـــا • ولكن ثمة مثال هام ثقافيا خاص بملامح النخبة المهيمنة والتى اندمجت فى المعارضة على أنها بديل للحكم والمعتقد والتنظيم • وأنا أريد أن أركز على هذا النمط من رد الفعل •

الاحتجاج الكامن فى التكوينات الطائفية الدينية :

ان معظم الملل البروتستانتية تمثل قيمـــا ديموقراطية أو على الأقل أوليجارشية فى أبنيتها التنظيمية وأسلوبها فى اختيار القادة المدنيين بل حتى الرعاة الدينيين • ولهذا فان الاستجابة للمعارضة فى أوربا وأمريكا الشمالية، اتخذت الشكل الطائفى ، وتأسيس ملل جديدة بل معتقدات جديدة • وقد اتخذت المعارضة الدوجماطيقية المزعجة شكلا مباينا لردود الفعل المضادة والمعتادة ضد الكاثوليكية الرومانية • وادعت التنظيمات الجديدة ، فى نفس الوقت ، مشروعية أن تكون هى البديل لما سبقها من تنظيمات •

وأهمية هذه الاستجابة تكمن فى انها تمثل رأى بعض المؤيدين للمعتقدات والأنسقة الجـــديدة • وأى نسق للسلطة من شأنه توليد المنشقين عليه • والارساليات الكنسية تتحكم فى توظيف أولئك الذين تعلموا فى مدارسها ، كمدرسين • والتعـــاليم الأخـــلاقية للكنيسة الحـرة الاسكتلندية قـــد فرضت نفسها فى زامبيا على الرغم من النظام الديموقراطى • والسلطة المطلقة فى أيدى الارساليات الأجنبية التى تساعد الارســـاليات المحلية والتى هى مندمجة فيمن يصنعون القرارات الدولية • والعالم الثقافى بقيمه التى حاولت الكنيسة تأسيسه كبديل للتراث القـومى تحدثه التجربة الصناعية الحضرية • وظهرت مصادر بديلة للدخل بفضل هجرة العمال الرجال ، ومن ثم انضمت عائلات بأكملها الى تطوير صناعة النحاس • وفى هذا المناخ أصبح للارساليات دور فى الرفاهية ، وعملت وكأنها جمعيات تطوعية مثلهـــا فى ذلك مثل التجمعات فى المجتمع الحضرى ، وذلك بسبب النزعة الاقليمية للارساليات فى زامبيا • ولهذا فان الارساليات ، فى الحضر الافريقى ، قد توقف عن تأدية الدور الرئيسى الذى كان لها فى الريف • وفى نفس الوقت واجهت السلطة الأوربية المتمثلة فى مديرى المناجم وربما السلطة الاستعمارية كذلك تحديا من قبل نقابات عمال المناجم والتنظيم السياسى للمؤتمر القومى الافريقى على الرغم من أنه أقل فاعلية من النقابات • وقد أفضى الدور العاطفى للافراد ، والهيمنة الأجنبية للسلطات الكنسية وتصادم السياسات ، الى التمهيد للتمرد والتغيير وان كانا فى حاجة الى منسق •

اليس لنشينا مولنجا وكنيسة لومبا :

وهذا المنســـق قروية جاهلة تدعى اليس لنشـــينا مولنجا كانت لها رؤيا درامية ولم تكن بعيدة عن الكنيسة الحرة فى لوبوا فى المقاطعة الشمالية من زامبيا ، وكانت اليس تبدو أنها ميتة ثم تعود الى الحياة بعد اســـتلام كتاب الهى أعطى لها مكانة النبى • وقد كانت الكنيســـة متسامحة معها حيث أنها كانت عضوة فيها منذ زمن بعيد • وقد أفضت ادعـــاءات اليس وجاذبيتها الشعبية والتنظيم الذى احتواها والذى كان مكونا من والدها والحواريين الى انفصالهم عن كنيسة الارسالية • وأصبحت العضوية فى

الكنسية الجديدة مكونة من أولئك الذين تركوا كنيسة الارسالية · وكانت لنشينا مثل معظم الأنبياء على صلة مباشرة بالله ·

ان كنيســـــة لنشـــينا تضم عديدا من القيادات المحلية فى المؤتمر القومى الافريقى ، ومن ثم أصبحت العضوية لا تتصف فقط بأنها منجذبة نحو السلطة الوطنية ولكنها أيضا وســـيلة للمؤتمر الافريقى دون أن يستعين بالسلطة الأجنبية المرتبطة بالبناء الفوقى الاستعمارى · ولهذا فالتشابه واضح بين كنيسة لنشينا والطوائف الافريقية المنفصلة فى جنوب أفريقيا والميثودست الزنوج فى أمريكا والكنــائس المعمدانية · وقد كان لبعض هؤلاء فاعلية ، مثل الارســــاليات مع فارق ، فى وسط أفريقيـــا وعلى الأخص فى أماكن الارساليات الاسكتلندية فى الحرب العالمية الأولى · وقد كان شيلمب قائدا دينيا وله دور سياسى واضح ومتحديا للمسئول عن ادارة المزرعة الأوربية فى هذه المنطقة · وقد سحق مثلما يسحق المتمرد التقليدى بعد أن يغتال أتباعه هذا المسئول ·

بقاء الشعوذة فى العالم الحديث :

لم تقبل لنشينا أن تؤدى دورا ســـياسيا ، ولم تكن كنيستها جمعية سياسية صريحة مثل طائفة كمبانجو المجاورة للكونجو مع أن بعض حوارييها كان منتميا الى جمعيات سياسية · ولكن كان لديها الجرأة فى الاعلان عن أن ايمانها الالهى أقوى من السحر · وعلى الرغم من أن حركتها لم تكن حركة مضادة للسحر الا أن حقيقة السحر والخوف منه كان مقبولا · وكان واضحا للعيان جاذبية لنشينا فى قدرتها على مساندة أعضــاء كنيستها فى التغلب على الخوف من السحر ، ولكن كان واضحا كذلك استمرار اعتقــاد المجتمع برمته فى الشعوذة وذلك بالمحافظة على الممارسات الوقائية فى المناطق الريفية والحضرية التى اختــــرتها كميـــــدان لبحثى · وثمة طغمة من الحكماء والمعالجين التقليديين كانت تقدم خدماتها لأولئك الذين يأتون بحثا عن علاج لمشاكلهم الجسمية والجسمية النفسية والاقتصادية ، وبغض النظر عن الاجراءات التى كان يتخذها هذا القوم من أجل ايجاد علاج فعال فى اطار الطب العلمى والنصحاء المهنيين والاقارب والاصــــدقاء فانهم قـــد

استعانوا أيضا بالطرق التقليدية الخاصة بالتكهن والوقاية والعلاج بالأعشاب لمقاومة ضعفهم وأعدائهم ٠

وأغلب مشاكل الشباب تدور على العجز الجنسى أو الحمل وعلى قلقهم من هجران الحبيبة ٠ أما مشاكل المتزوجات فتدور على مدى خصوبتهن وعلى أزواجهن المراوغين وصحة أطفالهن ٠ وأما مشاكل الرجـــال فتدور على علاقتهم بزوجاتهم ومشاكلهم المالية وعلى المنافسة على وظائف وترقيـات محـــدودة ٠

والغـاية من هذه الأمثلة بيان أهمية المعتقدات والتنظيمات الدينية ٠ وانه من السذاجة تصور أن التقدم يسير فى خط مستقيم من معتقد معين الى المادية العلمانية ٠ فالصراعات العـــائلية مؤلمة ، وكذلك الظروف الجديدة الخاصة بالفرص المادية ٠ وكل ذلك من شأنه أن يخلق الحاجة الى التقليل من هذا التوتر ٠ والمعتقدات الشعبية الأساسية ليست فقط دائمة ولكن دلالتها تتجدد بمواجهة الجماهير لظروف جديدة ٠ وعلى الرغم من أن هذه القضية ثقافية بدرجة متميزة الا أنها عامة وتحتاج الى مناقشات واسعة فى ضوء الأحداث الواردة فى أقاليم أخرى وفى معتقدات دينية أخرى ٠

الحركة الوطنية وتطور الأحزاب السياسية :

لقد ركزت فقط على الجوانب السياسية للنزعات الدينية الانفصالية فى ضوء التنظيم الكنسى ٠ بيد أن ردود الفعل ضد كنائس الارساليات وهيمنة الأجانب عليها قد واكبتها حركات علمانية تجـــاه الاستقلال الوطنى ونمو الأحزاب السياسية ٠ وقد كانت هذه الردود موجهة ضد القوى الاستعمارية فى الأماكن المستعمرة (بفتح الميم) ٠ ولكنها كانت ، فى أماكن أخرى ، ذات طابع سياسى ضد الأجانب الذى سيطروا على المواقع الاقتصادية فى الدول التقليدية مثل دول العالم العربى وموجهة أيضا ضد النخبة الوطنية المستغربة فى دول أمريكا اللاتينية ٠ ولكن لم يحدث شىء من هذا القبيل فى جنوب ووسط أفريقيا الا بعد الاستقلال السياسى ، وبعده كان ثمة شك موجه ضد أولئك المقربين من السلطات الاستعمارية وكنائس الارساليات ٠

وفى زامبيا نشأت حركة الاستقلال السـياسى من ردود فعل العمـال والمدرسين الكنسيين ازاء أوضاعهم الثانوية وكذلك عمـال المناجم ازاء ما يتعرضون له من مخاطر وما يتقاضونه من أجور هزيلة ، وتدنى مركزهم الاجتماعى فى الأماكن الحضرية وذلك من خلال انتمائهم الى نقابات العمال · وبمجرد أن تتبلور ردود الفعل هذه فان السلطات الاستعمارية تبدأ فى البحث عن وسائل الاتصال التقليدية والحديثة للتعبير عن آرائهم · ونتيجة كل ذلك تكوين أحزاب سياسية وهذا التطور مماثل لما حدث فى أوربا الصناعية ، ويعكس الانتماءات والاتجاهات والمواقف المحلية · ومن المهم هنا التركيز على الأشكال الحديثة ذات الطابع العالمى التى اتخذتها هذه المنظمات ، وكذلك على الايديولوجيا السياسية · وأيا كان تماثل جذور هذه الحركات السياسية فى مواجهة الغزو الاجنبى وهيمنته ، وفى ارتباطها بحركات تمرد سـابقة عليها فان معظم هذه الحركات السياسية كانت تنشد تغييرات اجتمـاعية واقتصادية عظيمة يمكن تنفيذها اذا انتقلت السلطة اليها ·

الاستقلال الدينى والسياسة فى الدول ـ الأوطان :

ولكن هذا الاهتمام المشترك هو اهتمام عابر لعدة أسباب خاصة بالأمم الجديدة · فالأحزاب السياسية طائفية وتنحـاز الى التبـاينات الاقليمية والايديولوجية · وزامبيا ليست استثناء من ذلك ، فحزب الاستقلال الوطنى الاتحادى معارض للاتحاد الفدرالى بين روديسيا ونياسلاند · وهذا حـادث أيضا فى كينيا ونيجيريا وزمبابوى · وأسـاس هذه الظاهرة هو الاهتمام بالكل ـ وحدة وطنية تسندها دولة قوية وتواكبهـا فلسفة عنصرية يطلق عليها لفظ اشتراكية افريقية · والحزب السياسى ، بعد استيلائه على السلطة يهيمن هيمنة كاملة فى مجال اتخاذ القرار واتخاذ أية مبادرة · ونقابات العمال تمثل البنية البديلة للسلطة فيما يختص بالاقتصاد لها قياداتها المندمجة فى الحزب والمتحدة به فى شكل من أشكال الشمولية · وكنائس الارساليات ذات الطابع المركزى والمعتادة على التعامل الحكومى سرعان ماتتكيف ، فى يسر ، بعد الصدمة الأولى النابعة من أفرقة الدولة ·

أما الطوائف الانفصالية فلها نمط مغاير · وعلى الرغم من رفض هذه

الطوائف للهيمنة الأجنبية الا أن معظمها راح يبحث عن أسلوب بديل للاستقلال عن القيادة الوطنية بينما قلة من هذه الطوائف هى التى ظلت على علاقة وثيقة بالقيادات السياسية الجديدة وانطفأت شعلتها ازاء تحقيق أهدافها الخاصة ٠ أما الكنائس من حيث هى مكتفية بذاتها روحيا ودنيويا قد آثرت العزلة عن النظام الاستعمارى ومن ثم عن الحياة اليومية السياسية ، وشبيه بذلك الكويكرز بعد الحرب الأهلية الانجليزية وقدامى المؤمنين فى روسيا ٠ فقد انحصروا فى « الطائفة اذ هى التى تمنحهم مبررا لوجودهم ورؤية لخلاصهم فى الحياة الأخرى ٠ ولهذا فهم ، من الوجهة السياسية ، مسالمون ٠ وعندما يطلب السياسيون التأييد الشعبى لحزبهم من أجل الاستقلال فان هذه الطوائف ترفض المشاركة فى التنظيمات السياسية ، ذلك أن خلاصهم واستقلالهم يتخذ توجها مغايرا ، وقد كان هذا هو حال كنيسة لنشينا لومومبا ٠ وقد ذاع صيتها فى أوساط شهود يهوا وهى من أقوى المنظمات الدينية فى زامبيا ٠ ولكن الثمار التى جنتها كل من هاتين الطائفتين تباينت لتباين المصالح ٠

ان كنيسة لومومبا وطنية تماما ٠ وهى أقوى المؤسسات فى الاقليم الذى نشأت فيه قيادات الحزب الحاكم فى زامبيا ٠ وأغلب الظن أن معظم أعضاء هذه الكنيسة لهم علاقات حميمة ونشطة مع الحزب ، وأن المنتمين اليها من الشباب والشيوخ ٠ ولهذا فان الامتناع عن التصويت هو رفض للحركة التى يعلق عليها المواطنون كل آمالهم فى مستقبل أفضل ٠ ومن ثم تصدع التجنيد السياسى للحزب ، وتقوقع أعضاء الكنيسة فترة الحكم الذاتى التى سبقت الاستقلال الرسمى منعت الحكومة الجديدة السكان من تأسيس المستوطنات ، فأحيطت هذه بأسوار لمنع الهجوم ومع ذلك ترقب السكان المصير المحتوم حيث لم يكن وراءهم أية سلطة تدافع عنهم ٠ ولم يستمر هذا الترقب طويلا فقد تحركت القوى الاستعمارية القديمة فى الدولة وشتتت سكان هذه المستوطنات بنفس الأسلوب الذى اتبعته الدولة الاستعمارية للقضاء على التمرد الطاغى ٠ وتلى ذلك شجار مع السلطات المدنية تبعه تحرك من الشرطة المسلحة والقوات المسلحة قضى على المستوطنات الطائفية ولكن بعد مقاومة عنيفة من أعضاء الكنيسة فى الأحياء البعيدة عن مكان المعركة الرئيسية ٠ وقد كان كل ذلك

وقودا لمفهوم كنيسة لومبا أو لمفهوم التمرد ودعوة الى ايقاظ الشعور القومى والحمية الوطنية فى صفوف الشباب الذى تحرك للنضال ·

وبغض النظر عن القضــــاء الرسمى على الطائفة فان سجن لنشينا وأسرتها مع غارات على البيوت فى لومبا لم يحرك مشاعر معظم سكان زامبيا بل انهم استكانوا الى تفسير الحكومة والحزب الحاكم لهذه الأحداث · وقد مارست كنائس الارســـاليات وعلى الأخص الاسكتلندية دورا وسيطا بين الحاكم وأعضاء كنيسة لومبا والنبية لنشينا التى لم تحاكم ولكن أبعدت الى أماكن ريفية نائية وبعيدة عن مجال نفوذها السابق ·

وبعد سنوات قليلة اتجهت العداوة الى شهود يهوا وهى كنيسة دولية وذات تركيبة بيروقراطية صارمة · وقد كان الاتهام الموجه اليها هو رفضها المشاركة فى النشاط السياسى · وقد توطد مركز الحزب الحاكم من خـــلال المناورة بين الأحزاب وبذلك تم تأسيس حزب واحد للدولة · وثمة أمر ميسور وصائب فى بعض الأحوال أن ينزوى الحزب المعارض سابقا فى طائفة تكون قد تسيست · وقد كان هذا هو حال كنيسة لومبا التى أوقف نشاط حزبها بواسطة الحزب الذى استولى على السلطة بعد الاستقلال · وقد تصاعد العداء ضد جمعية شهود يهوا ، فى بعض البلدان ، الى حد العداء العلنى بل إلى حد صدور قرار حكومى بمنع نشاط هذه الجمعية · أما فى زامبيـا فقد صدر أمر بمنع هذه الجمعية من التبشير ومن عقد الاجتماعات ، فأصبح نشاطها « سريا » على غرار نشاط أعضاءكنيسة لومبا بمهارات بيروقراطية وليس بمهارات ملهمة ·

وقد استقر معظم أعضاء كنيسة لومبا السابقين · فقد خفت رسولهم وايمانهم تماما · وقد أعلنوا فشلهم التام ، اذ خابت نبوءتهم · ولكنهـــا استمرت مدة أطول من الحـــركات الأخرى المضـــادة للسحر الا أنها قد توقفت تماما ·

الدين والسياسة فى الأمم الجديدة :

والآن علينـــا توضيح النقاط التـــالية ونحن نتابع المعتقدات الشعبية واستجابات الشعب الدينية والسياسية للوجود الأوربى الاستعمارى :

(أ) عودة الروح الى المعتقدات الشعبية الأساسية اذ اتضح قدرتها على الاجابة عن الأسئلة المطروحة فى المجتمع الجديد · فمثة قوة وظيفية لهذه المعتقدات ، وعدم جدوى مفهوم مثل هذا المعتقد اذا لم يكن لهذا المفهوم علاقة بالموقف الاجتماعى الاقتصادى ·

(ب) الضعف العـــام للاستجابات التقليدية للايديولوجيات الغربية الدينية والسياسية اذا ماكان أساس الأنسقة التقليدية واقتصادياتها عاجزا عن المقـــاومة ·

(جـ) استخدام الايديولوجيا الأجنبية الدينية والاقتصـــادية فى تنمية الأشكال المتباينة للتمرد ومعـــارضة النزعة الطائفية الدينية أو الاستقلال السيـــياسى ·

(د) الفارق الهام بين المفهوم المفرط فى العالمية للطائفة الدينية فى موقف لا حول له ولا قوة ، والهيمنة الشمولية لحزب سياسى علمانى قيـــادته شغوفة وتأسيس وضع سـياسى واقتصـــادى يقبل مبررات وجـــود السـكان الأصـــليين ·

(هـ)تكوين نخبة جديدة على أساس مثل هذا النجاح السياسى وتبنى أنشطة اجتماعية وسياسية كان المعارضون الأجانب قد تمثلوها من غير أن يفقدوا رؤيتهم القومية الأصلية ·

يبقى معرفة مغزى كل ذلك بالنسبة الى الوضع فى العالم العربى لأن التماثلات والتباينات مرشدة · وبغض النظر عن أهمية المعتقدات الشعبية الأساسية للكنائس الأفريقية المنفصلة فانه يبدو أن الاسلام له تاريخ طويل فى الأصولية الدينية التقـــوية ، وقد تمثل ذلك فى الصحوة المتمردة ضد العلمانية الأجنبية · ومن خلال المؤسسات المقدسة أصبح لأشكال اسلامية معينة بنية طائفية تتحرك لتحقيق أغراض سياسية الى الحد الذى فيه اتخذت القيادات الطائفية الاسلامية مواقع فى السلطة الوطنية الحكومية ، وأدت دورا فعالا فى القرن العشرين وكانت مصـــدرا للتمرد على سلطة الاقليات فى العشرين سنة الأخيرة ·

ومن جهة اخرى فان الأنظمة السياسية التقليدية قد اثبتت انها اكثر استفادة لذاتها فى الدول الاسلامية فى معارضتها للقوى الاستعمارية وفى أسلوب تعاملها مع الاجراءات الاقتصادية والعسكرية للقوى العالمية الأجنبية. وباستثناء بعض المستوطنات المستعمرة فان الحكام التقليديين قد ظلوا فى السلطة أثناء الاختراق الاقتصادى والعلمانى الأجنبى ، وعلى عكس الموقف فى أفريقيا الذى وصفته حيث حدث الصراع الثقافى فى ظل نظام استعمارى وحيث الحداثة العلمانية قد واكبتهـــا حركة الاستقلال الوطنى الذى أيقظ اشتراكية قومية أو دولية فان الدول العربية لم يحدث فيها ذلك الا لماما . فان رد الفعل ضد الحداثة العلمانية وضد النخبة المادية قد اتخذ شكل الاحياء الدينى التقليدى الصارم وشكل الاشتراكية الثورية القومية .

فما يكشف عنه العالم الاسلامى ولا تكشف عنه أفريقيا هو احياء دينى تقليدى دولى تصاحبه نزعة قومية حديثة ممزوجة أحيانا باشتراكية ويدفع الى تأسيس دول عربية متحكمة فى ثرواتها . انه الملمح الأخير ، أى البترول الذى ليس له بديل ممكن ، الذى تستند اليه ردود الفعل هذه . فثمة اقتصاد مركزى افاد من البترول ومن استثماره وتسويقه خارج العالم العـــربى . وواكبت هذا الاقتصاد يقظة فى التوسع الثقافى الاسلامى . ولكن خاصيته الواضحة هى فى احياء تراث الاسلام والمحافظة على الفاصل بين الأنظمة العلمانية والاحياء الدينى التقليدى . وظلت المنظمات الدينية ذات تأثير على النشـــاط الســـياسى فى العالم العربى بأسلوب يبدو ظاهريا وكأنه مماثل للكاثوليكية الثورية فى أمريكا اللاتينية . ولهذا فان هذه المنظمات الدينية ليست فقط مجرد وسائل لتكوين جماعات متباينة ، ولكنها أيضـــا احدى الوسائل التى بها يتماسك الشباب أو الناس عامة من أجل تحقيق رد فعل قوى ضد التغير فى الوقت الذى تكشف فيه هذه المنظمات عن جانب درامى لهذا التغيير . ويبقى الانتظار لرؤية ما اذا كانت هذه الحركات الدينية قادرة على اكتساب موقع جديد فى دول عربية جديدة .

(قائمة المراجع فى الصفحة التالية غايتها لفت النظر الى المواد التى اعتمدنا عليها فى دراسة حالة زامبيا) .

المراجـــع

BEN-YEHUDA, N. (1980) 'The European witch-craze of the fourteenth to seventeenth centuries : a sociologist's perspective'. **A.J.S.** 86 (1), pp. 1-31.

DOUGLAS, M. (1963) 'Techniques of sorcery control in central Africa', in MIDDLESTON, J. & WINTER, E.H. (eds.) **Witchcraft and sorcery in East Africa,** London, Routledge and Kegan Paul.

ERIKSON, K.T. (1966) **Wayward puritans,** New York, Wiley.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937) **Witchcraft, oracles and magic among the Azandi,** London, Oxford University Press.

FESTINGER, L., REICKEN, H.W. and SCHACHTER, S. (1969) **When prophecy fails,** New York, Harper and Row.

GLUCKMAN, M. (1963) **Custom and conflict in Africa,** Oxford, Blackwell.

GOVERNMENT of the REPUBLIC of ZAMBIA (1965) **Report of the Commission of Inquiry into the former Lumpa church,** Lusaka, Government Printer.

LONG, N. (1968) **Social change and the individual,** Manchester.

MACFARLANE, A. (1970) **Witchcraft in Tudor and Sutart England,** London, Routledge and Kegan Paul.

MARWICK, M.G. (1950) 'Another modern anti-witchcraft movement in east central Africa', **Africa,** 20, pp. 100-112.

MARWICK, M.G. (1952) 'The social context of Chewa with beliefs, **Africa,** 22 (2), pp. 120-35, and (3) pp. 215-32.

MARWICK, M.G. (1965) **Sorcery in its social setting,** Manchester, Manchester University Press.

OGER, L. (1960) **Lumpa Church : the Lenshina movement in Northern Rhodesia,** Jesuit Mission, Serange.

RANGER, T.O. (1970) **The African voice in Southern Rhodesia, 1898-1930,** London, Heinemann.

RICHARDS, A.I (1935) 'A modern movement of witchfinders', **Africa,** 8, pp. 448-60.

ROBERTS, A.D. (1970) 'The Lumpa church of Alice Lenshina', in ROTBERG, R.I. and MAZRUI, A. (eds). **Protest and power in Black Africa,** London, Oxford University Press.

ROBERTS, A.D. and KIMAMBO, I. (1972) **The historical study of African religion with special reference to east and Africa,** London, Heinemann.

ROSEN, G. (1968) **Madness in society,** London, Routledge and Kegan Paul.

ROTBERG, R.I. (1961) 'The Lenchina movement of Northern Rhodesia', **The Rhodes-Livingstone Journal, 29,** pp. 63-78.

SHEPERSON, G. and PRICE, T. (1958) **Independent Africa : John Chilembwe and the origins, setting and significance of the Nyasaland Native Rising of 1915, Edinburgh** University Press.

SPRENGER, J. and KRAMER, H. (1478-89), translated by SUMMERS, M. (1968) **Malleus Malificarum,** London, Folio Society.

SUNDKLER, B.G.M. (1961) **Bantu prophets in South Africa,** London, I.A.I. and Oxford University Press.

TAYLOR, J.V. and LEHMANN, D. (1961) **Christians of the Copperbelt : the growth of the church in Northern Rhodesia,** London, S.C.M.

THOMAS, K. (1971) **Religion and the decline of magic,** London, Weidenfeld and Nicolson.

TORDOFF, W. (ed.) (1974) **Politics in Zambia,** Manchester, Manchester University Press.

TREVOR-ROPER, H.R. (1967) 'Witches and witchcraft', **Encounter,** May, pp. 3-25, June, pp. 13-34.

TURNER, V.W. (1964) 'Witchcraft and sorcery : Taxonomy versus dynamics', **Africa,** 34, pp. 314-25.

VANBINSBERGEN, W.M.J. (1979) **Religious change in Zambia : explanatory studies,** Haarlem, Inde Knipscheer.

قضية « العلمانية السياسية » فى لبنان

تيودر هانف (ألمانيا الغربية)

لا للعلمانية

لا للطائفية

نعم للاسلام

جرافيتي ، بيروت الغربية ١٩٧٦

تدخل الحرب فى لبنان فى عامها السابع ٠ ومن المؤكد أن المعارك الضارية فى أعوام ١٩٧٥ ، ١٩٧٦ ، ١٩٧٨ قد أخلت الطريق لأمل ضئيل ومع ذلك فالحرب المريرة على نطاق ضيق تكاد تطرق أبواب العناوين الكبرى فى الصحافة العالمية : فالأخبار السيئة المتكررة لم تعد أخبارا ٠ ومعذلك ففى عام ١٩٧٦ ، ١٩٨٠ قتل عدد وفير من البشر فى لبنان يوازى العدد المقتول فى ايرلنده الشمالية منذ بداية الصراع فى عام ١٩٦٦ ٠

والحرب فى لبنان لها عدة أشكال ، وأكثرها شيوعا « الحرب الأهلية » وهو أقل المصطلحات تعبيرا عن الموقف ٠ فثمة معارك بين المسيحيين اللبنانيين وبعض الفرق الفلسطينية ٠ وبين اللبنانيين والسوريين ، وحديثا ، بين المسلمين اللبنانيين وبعض الفرق الفلسطينية ٠ وهذه المعارك تفوق بمراحل المصادمات الحربية التى تحدث فى فترات معينة بين اللبنانيين واللبنانيين ٠ وثمة شك ضئيل فى أن الحرب فى لبنان هى ، فى المقام الأول ، بديل عن الحرب فى فلسطين ، وتنشغل بها القوى الاقليمية والعالمية ، محاربة بعضها البعض على أرض لبنان اما فى مواجهة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق ممثليها ٠

ومع ذلك فثمة فترات يمكن أن يقال عنها انها حرب أهلية على الأصالة ، أى لبنانيون يحاربون لبنانيين ٠ وقد لا يكون الصراع الداخلى شرطا كافيا

لاشعال الحرب ، ولكنه شرط ضرورى · فاذا لم تكن الحرب بسبب الانقسامات العميقة بين اللبنانيين التى أضعفت التماسك الاجتماعى ومشروعية السلطة ، كان من الصعب أن تتحول لبنان الى معارك هى فى أساسها معـــارك بين قوى خارجية ·

ان الانقسامات فى المجتمع اللبنـــانى متعددة ومتنوعة · ومن أبرزها الانقسامات الاقتصادية والدينية والسياسية · وبعض هذه الانقسامات متداخل، وبعضها متزامن · وعلى الضد من الاعتقاد الشائع فان الانقسامات الاقتصادية والطائفية ليست متزامنة ، أو على الأقل ليست متزامنة تماما · نعم ، كانت ثمة اضطرابات عمالية فى السنوات السابقة على الحرب ولكن من الصعب القول بأن هذه الاضطرابات كانت لها نكهة دينية وسياسية ·

وتشتمل حركة النقـــابات العمـــالية على عمال مسيحيين ومسلمين ومناضلين يساريين ونقابيين بدون انتماء سياسى ، وآخرين متعاطفين مع أحزاب يقال أنها يمينية · وعلى الجانب الآخر من الانقسام الاقتصادى ثمة أصحاب أعمال مسلمون وأصحاب مصانع · وثمة ظاهرة لها دلالة هى أن النقابات العمالية من جهة ولتحادات أصحاب العمل من جهة أخرى هى المؤسسات الاجتماعية الوحيدة فى لبنان التى لم تخترقها الانقسامات الدينية أثناء سنوات الحرب ·

وهذا يؤكد نتـــائج الأبحـــاث التى أجريت على الصراع فى مجتمعات متباينة وهى أن الصراعات الاقتصادية تدور على الخيرات القابلة للقسمة ، وهى لهذا صراعات قابلة للتفاوض ومن ثم من الميسور حلها · وعلى الضد من ذلك الصراعات على خيرات لا تقبل القسمة ولا تقبل التفاوض وأعنى بها الصراعات على المبادىء والهوية الدينية والثقافية والقومية أو القنـــاعات السياسية الرئيسية ·

ولبنان حالة صارخة فى هذا الشأن · فلبنـــان منقسم بفعل الطوائف الدينية وتضاد الهويات الثقافية والقومية أكثر من انقسامه بفضل التناقضات الاقتصادية · والواقع أن المؤسسات الدينية والسياسية متداخلة الى حـــد

بعيد ، ويدعم كل منهما الآخر • فالصراع السياسى فى لبنان ، يتداخل مع الطوائف الدينية ، والصراع السياسى هو ، فى المقام الأول ، صراع بين هذه الطوائف •

وقد اتخذ هذا الصراع ، فى تاريخ جمهورية لبنــان ، اشكالا متنكرة متعددة : تأسيس لبنان العظمى فى فترة الاحتلال الفرنسى ، عضو فى جامعة الدول العربية ، علاقات خاصة مع سوريا ، الانضمام الى تحالفات عسكرية اقليمية ، الانحياز فى الصراعات بين العرب ، المشاركة فى الصراع العربى ضد اسرائيل • وقد كانت المصطلحات الأساسية فى وصف المواقف المتعارضة فى هذه الصراعات « القومية اللبنانية » و « القومية العربية » • وقد كانت هذه المصطلحات رموزا تشير الى المواقف السياسية المتعارضة للمسيحيين والمســـلمين •

يرى القوميون اللبنانيون ومعظمهم مسيحيون ، ان لبنان هى الأم وهى غاية فى ذاتها فى حين يرى القوميون العرب ومعظمهم مسلمون ، ان لبنـــان جزء من العرب أو جزء من المجتمع الاسلامى • وبشىء من المبالغة قيل ان لبنان هى الدار عند المسيحيين ، وهى حجارة فى دار اكبر عند المسلمين • ولهذا فان المسيحيين يلومون المسلمين بأن لديهم « انتماء مزدوجـــا » ، أما المسلمون فاتهامهم الشائع للمسيحيين أنهم « انفصـــاليون » • وفى السنوات العشر الأخيرة انعكست هذه التصورات المتعـــارضة عن الهوية القومية فى اتجاهات متباينة للمســـيحيين والمســـلمين تجـــاه المقـــاومة الفلسطينية • فقد حاول المسيحيون ، على الرغم من تدعيمهم العام للمقاومة الفلسطينية ، تحجيم انغماس لبنـــان فى الحـــرب ضد اسرائيل • ودافع المسلمون ـ على الأقل قبل الحرب ـ عن الاخـــاء المسلح بين اللبنـــانيين والفلسطينيين •

ومهما يكن الأمر ، فان قضية دور لبنان العربى « لبنان أولا » ضد « لبنان العربى » ليســـت الا احدى جوانب الصراع • وفى سنوات ما قبل الحرب وأثناء الحرب كان ثمة صراع بارز ناشىء عن الانقسامات ـ وهذه القضية تشكل السمة الأساسية للمجتمع اللبنانى وسياسته • انها قضية

تصفية مايسمى « النظام الطائفى » للدولة اللبنانية ، واحـــلال العلمانية أو مايسمى « العلمانية السياسية » .

وعلى هذه التصورات التى تمثل الرموز الجـــديدة المحورية تدور القـــوى اللبنانية فى اطار الصراع الداخلى فى لبنـــان . ومن ثم فهى جديرة بالفحص الدقيق .

١ - النظام « الطائفى » أو الصياغة اللبنانية :

يسميه النقاد النظام الطائفى المماثل لنظام الوسيط ، ويسميه المدافعون النظام التعددى . أما أنا فأستخدم مصطلحا حياديا هو « الصياغة اللبنانية » للتعبير عن نظام ســـياسى يستند الى قسمة السلطة بين الطوائف الدينية المتعايشة فى لبنان . انه يستند الى دستور والى « ميثاق وطنى » واتفاق غير مكتوب أرساه « الآباء المؤسسون » للبنان المستقل فى عام ١٩٤٣ .

والسلطة مقسمة على المستوى التنفيذى والتشريعى . فرئيس الجمهورية ينبغى أن يكون مسيحيا مارونيا ، أما رئيس الوزراء فهو سنى ورئيس البرلمان مسلم شيعى . ويضم مجلس الوزراء عددا متساويا من وزراء مسيحيين ومسلمين وتوزع الكراسى البرلمانية بنسبة ٦ : ٥ وهى نسبة المسيحيين الى المسلمين . وهو توزيع ملتزم بالقوة العددية للطوائف الدينية فى كل محافظة. ومع ذلك فالنائب منتخب عن كل المواطنين الذين يحق لهم التصويت بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية .

وفى الممارسة السياسية يشكل رئيس الدولة مع رئيس الوزراء مجلس تنفيذى أعلى واستشارى . واتخاذ القرار يستلزم موافقة الاثنين معا على الرغم من أن الدستور ينص على تفوق صلاحية رئيس الجمهورية على رئيس الدولة من حيث أن رئيس الدولة هو الذى يعين رئيس الوزراء وهو الذى يقيله .. وهكذا يكون لكل من الطائفتين العظميين حق الفيتو الذى يلزم الطرفين بأن يكون القرار بموافقة اجماعية أو بالتوفيق بين وجهتى النظر . وبالمثل فيما يختص بقرارات مجلس الوزراء . أما بالنســبة الى البرلمان

فالمؤيدون للحكومة والمعارضون لها هم جملة الاعضاء المسيحيين والمسلمين ، وهذا مردود الى آلية بسيطة : اذا أراد عضو برلمانى أن يكون وزيرا فى مجلس الوزراء فعليه معارضة عضو فى طائفته لكى يحل محله ـ أى أن معارضة وزير فى محافظة أخرى ليس لها معنى الا فى اطار جبهة مشتركة مع عضو معارض فى داخل هذه الجبهة · ثم ان أعضاء البرلمان المسيحيين ، فى مختلف المحافظات ، فى حاجة الى تأييد الناخبين المسلمين ، والنواب المسلمون فى حاجة الى تدعيم الناخبين المسيحيين · وفى ايجاز يمكن القول بأن الآليات القوية تلزم تداخل التحالفات بين الطوائف ، ومن ثم فان اتخاذ القرارات يستند الى التوفيق بين الآراء على المستويين التنفيذى والتشريعى·

ان نظام قسمة السلطة يستند الى مسلمة معينة وهى أن المشاركة فى النظام السياسى تتناسب مع النسبة العددية لكل طائفة فى المجتمع اللبنانى · ومنذ الاحصاء السكانى الأخير فى عام ١٩٧٣ والمسلمون اللبنانيون يزعمون انهم الأغلبية نظرا الى أنهم أعلى خصـــوبة من المسيحيين · ومن ثم فهم يطالبون باجراء احصــــاء جديد وبالتالى تقسيم جديد للسلطة · بيد أن مصداقية هذه المسلمة لا يمكن التحقق منها لأن المعطيات المضبوطة ليست متوفرة · ولهذا ليس ثمة اتفاق على اجراء احصاء جديد لأن المسيحيين والمسلمين يختلفون حول قضية أساسية وهى خاصة بنوعية الأفراد الذين يجرى عليهم الاحصاء · فالمسيحيون يطالبون بادخال اللبنانيين المهاجرين فى الاحصاء لأن ذلك يسمح لهم بالحصول على الأغلبية · أما المسلمون فيطالبون باستبعاد اللبنانيين غير المقيمين وادخال المسلمين غير اللبنانيين المقيمين فى لبنان لأن من شان ذلك أن يسمح لهم بالحصول على الأغلبية ·

وثمة مجال آخر ينبغى أن يخضع للنسبة طبقا للصياغة اللبنانية · وقد قبل المسيحيون المساواة مع المسلمين بدلا من المطالبة بتطبيق النسبة الناشئة من احصاء عام ١٩٣٢ · فمنذ عام ١٩٥٨ والوظائف العامة مقسمة بين المسيحيين والمسلمين بنسبة ٥ : ٥ ·

وثمة جانب آخر وهــــام من « الصياغة اللبنانية » وهو « استقلال الطوائف الدينية وعلى الأخص فى مجال الأحوال الشخصية والتعليم ·

وفيما يختص بالطوائف الاسلامية فان جميع أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وارث محكوم بالشريعة الاسلامية . والطوائف غير الاسلامية المتعددة تخضع هى الأخرى للتشريع فى الزواج والطلاق بما يتفق مع تراثهم الخـاص ، ومع ذلك فانهم يخضعون لتشريع علمانى فيما يختص بمسالة الارث . وثمة محاكم طائفية . فمحاكم الطوائف الاسلامية تختص بكل مايتصل بالأحوال الشخصية ، ومحاكم الطوائف غير الاسلامية تختص فقط بأمور الزواج والطلاق ، أما الارث فمتروك للتشريع العلمانى الخاص بالدولة اللبنانية . وتتسم محاكم الطائفة الاسلامية بميزة خاصة وهى انها محاكم الدولة، اذ أن موظفيها خاضعون للخدمة المدنية ويأخذون رواتبهم من الدولة.

والاستقلال الطائفى موجود أيضا فى مجال التعليم . فكل الطوائف الدينية لها الحق فى ادارة مؤسساتهم التعليمية ـ من روضة الأطفال الى الجامعة ـ فى اطار تعليمات عامة تخص المنهج الرسمى الذى تحدده الدولة ويخضع لرقابة شكلية من الدولة . والطوائف المسيحية لها تاريخ عريق فى التعليم الطائفى يمتد الى القرن السابع عشر ، وقد اتسع التعليم المسيحى بما فيه التعليم الجامعى أثناء فترة الاستقلال التى منحت للبنان المسيحية من عام ١٨٤٠ الى ١٩١٤ . وكانت الغالبية المسلمة ، المقيمة فى المنطقة المسماة اليوم جمهورية لبنان ، خاضعة للحكم العثمانى الذى كان يبدى اهتماما ضعيفا بتطوير التعليم . ولهذا تخلفالتعليم عند الطائفة الاسلامية ، وهو تخلف قائم حتى اليوم . ومهما يكن الأمر فان التعليم الحكومى ، أثناء الاحتلال الفرنسى ، قد اهتم بالمناطق الاكثر تخلفـا ومن بينها المنـاطق الاسلامية ، ومع ذلك لم يستطع المسلمون الافـادة من هذا الاهتمام ولم يستطيعوا اللحاق بما أنجزته الطوائف المسيحية .

وخلاصة القول أن الأهمية الأولى فى « الصياغة اللبنانية » هى للطوائف الدينية القائمة ، وهى أهمية تميل هذه الصياغة الى المحافظة عليها ، فقسمة السلطة بين الطوائف تسهم فى تأكيد وظيفتها من حيث هى عامل أساسى فى صياغة المصالح الاقتصادية . فربط الوظائف ، فى الخدمة العامة ، بالانتماء الطائفى يمنح هذه الطوائف سلطة قوية . فالتشريع الطائفى والتعليم الطائفى يحافظان على تراث هذه الطوائف وخصوصيتها .

والترتيبات التى تحددها « الصـــياغة اللبنانية » تحافظ على حيوية الطوائف الدينية فى الحياة اليومية اللبنانية ابتداء من المدرسة الى الزواج ومن الموروث الى التوظف والى الحيــاة السياسية · وهذه الطوائف هى المؤسسات الرئيسية فى الربط بين الفرد والدولة · ولهذا فان الدولة اللبنانية هى ، فى الحقيقة ، « تجمع من الطوائف » يشارك فى الســلطة الاجتماعية والســياسية ·

٢ ـ تحت شعار العلمانية : تحديات موجهة الى النظام :

ان التحديات الموجهة الى « الصياغة اللبنــانية » وبالأخص الدور القانونى والاجتماعى والسياسى الذى تحدده هذه الصياغة للطائفة الدينية والذى له تاريخ طويل ليس موضوع هذا البحث · ان هذه التحديات واردة من جهــات متعددة : سلطة الاحتلال الفرنسى ، والمحــامون اللبراليون اللبنانيون ، والقوميون العرب ، والأحزاب اليسارية والماركسية ، وعلى الأخص القوميون المسيحيون اللبنانيون مثل حزب الكتائب · ولأول وهلة تبدو هذه التحديات المتعددة وكأنها متصاحبة · فعلى الرغم من أن الغايات السياسية والايديولوجيات لهذه القوى المتباينة قد تبدو مختلفة بل كأنهــا تستبعد بعضها البعض الا أن بينها قاسما مشتركا هو الالتزام بالعلمانية ·

والعلمانية أصلها غربى · وهذا أمر واضح فى ســياسة الاحتلال الفرنسى ، فالحكام الفرنسيون ، من حيث انهم الممثلون لتيار قوى مضــاد للكهنوت فى الجمهوريه الثالثة ، قد رفضوا تدخــلات الكهنة المسيحيين والعلماء المسلمين ، وحاولوا فرض الأسلوب الفرنسى فى فصل الدين عن الدولة فى مجال السياسة ، وقد حاول أحدهم أن يحل القانون المدنى محل القانون الطائفى للاحوال الشخصية ، فواجه مقــاومة من قبل السلطات الاسلامية والمسيحية ومن ثم سحب المشروع · وجاء آخر محاولا استكشاف طريق أقل وعورة فى اتجاه العلمانية وذلك بتأسيس « طائفة علمانية » يدرج فيها الأعضاء الذين يؤثرون الخروج من الطوائف الدينية التقليدية ، ولكنه فشل لنفس الأسباب · والتغير الهــائل الوحيد الذى نجح الفرنسيون فى تأسيسه هو مساواة الطوائف الاســلامية الخارجة على السنة ـ الشيعة

والدروز - بعد أن كانت ، تحت الحكم العثمانى ، غير معترف بها وخاضعة لشريعة السنة • وسواء كان هذا التغيير بدافع الاحساس بالمساواة أو سياسة « فرق تسد » أو كليهما معا فهذه مسألة قابلة للمناقشة •

ومن الميسور تقييم دافع المحامين اللبراليين الى الدفاع عن العلمانية • فقد ألحوا على ضرورة تطبيق القانون المدنى على أمور الأحوال الشخصية ومن المؤكد أن مطلبهم كان بتأثير الفكر الفرنسى القانونى العلمانى • ومع ذلك فثمة دافع أقوى من ذلك وهو المصالح المهنية - فالعلمانية ، فى هذا المجال ، تفتح المجال لمزيد من الأرباح • وقد واجهوا نفس المعارضة التى وجهت الى الحكام الفرنسيين ؛ فعندما أضرب المحامون فى عام ١٩٥٢ هدد الأساقفة المسيحيون المحامين المسيحيين بتوقيع الحرمان الكنسى • ومع ذلك فقد نجح الاضراب الى حد ما •وكما ذكرنا آنفا سحب التشريع الخاص بالوراثة من السلطات الطائفية - ولكن بالنسبة الى غير المسلمين فقط مثل الطوائف المسيحية واليهودية ، أما اخوانهم المسلمين فقد أخفقوا تماما •

والعلمانية التى دعت اليها الأحزاب والحركات السياسية ، كما هو المتوقع ، تجاوزت ماكان يرنو اليه المثلون أو القانونيون سواء كانوا ماركسيين أو لبنانيين أو من أنصار سوريا الكبرى أو الوحدة العربية • أما القوى السياسية الماركسية فقد كان اختيارهم للعلمانية أمرا واضحا من حيث أن هذه هى السياسة الماركسية فى كل مكان • أما قضية القوميين العرب فأقل وضوحا • فالقومية العربية ، فى لبنان على الأخص ، مطابقة للاسـلام فى رأى القوميين وأعداء القوميين • وأيا كان الأمر فالقومية العربية ، منذ بداية نشأتها ، فكرة سياسية علمانية • وكانت فى البداية موجهة ضد الدولة العثمانية الثيوقراطية : القومية العربية ضد العثمانية المجاوزة للقومية ، والعلمانية ضد الشريعة الدينية التى تطالب بحكم الخليفة السلطان ، وبعد انهيار الامبراطورية العثمانية وانتهاء الخلافة أصبح من الميسور مصالحة العروبة بالاسلام • ومع ذلك فقد اكتسب تيار القـومية العربية مسحة علمانية قوية • ينطبق ذلك على حزب البعث وحركة القومية العربية التى نشأت منها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ومن هذه منظمة العمل الشيوعى فى لبنان • وكذلك الحزب القومى الاشتراكى السورى ،

الذى يدعو الى تأسيس سوريا الكبرى بما فيها دول الهلال الخصيب ، هو حركة علمانية • وفى اطار لبنان فقط يدعو الحزب الاشتراكى التقدمى الى نظام علمانى اجتماعى وسياسى • واعضاء هذه الأحزاب والحركات والتياراتمسيحيون ومسلمون • ومع ذلك فمعظم هؤلاء الأعضاء متأثرون بتيارات ناشئة من الطوائف المسيحية والأقليات • وكان المسيحيون فى الصدارة فى عصر « النهضة العربية » فى القرن الماضى • واليوم المسيحيون هم الذين يعبرون عن التيارات العلمانية فى القومية العربية فى لبنان • ويؤدى المسيحيون والاقليات دورا فى الأحزاب الشيوعية العربية • ومؤسسو حزب البعث وحركة القومية العربية هم مسيحيون • وقد أسس الدروز الحزب الاشتراكى التقدمى •

وثمة ادلة واقعية على أن ثمة تمثيلا عاليا للمسيحيين والطوائف الاسلامية غير السنية فى جميع الأحزاب والحركات العلمانية وعلى الضد من ذلك المسلمون السنيون والمارونيون ، فتمثيلهم ضئيل • ومن الواضح أن العلمانية جذابة للأقليات ، وأقل جاذبية للطوائف الأقوى فى المشرق العربى سواء السنة أو المارون ، والسبب فى تباين الاتجاهات نحو العلمانية مردود الى مغزاها بالنسبة الى المشاركة السياسية وممارسة السلطة •

وفى دولة مؤسسة على مبادىء الاسلام السنى فان الطوائف الاسلامية غير السنية ليس لها مكان ، اذ هى مستبعدة من المشاركة الفعالة فى ممارسة السلطة وذلك لأغراض عملية • أما الأقليات المسيحية فمعترف بها ولا تعانى من الاضطهاد الى حد ما وذلك فى اطار القوانين الخاصة بأهل الذمة ، ولكن فى اطار الدستور الأقليات المسيحية مستبعدة من السلطة • ومن ثم فان نظاما سياسيا مؤسسا على العلمانية ليس مفيدا الى حد بعيد للسنة ولكنه يمثل الطريق الملكى ، لدى الطوائف غير السنية ، لتحقيق المساواة المدنية والمشاركة السياسية •

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة الى المشرق العربى فهو ليس كذلك بالنسبة الى لبنان • فالطوائف كلها ، دستوريا ، متساوية ، ولكن ثمة طائفتان بارزتان فى اطار السلطة السياسية وهما المارونيون والسنة • ولهذا

فالعلمانية مفيدة الى حد ما بالنسبة الى الطوائف الأخرى · فمثلا ليس ثمة نسبة محددة فى توزيع الوظائف العامة ، وأن الاساس فى التعيين مردود الى الجدارة · ولهذا فأن المثقفين ثقافة عالية من الأقليات مثل الأرثوذكس اليونانيون والكاثوليك اليونانيون أو البروتستانت قد يحصلون على نسبة أفضل · ولولا الحبكة السنية « للصياغة » لاستطاعت القيـــادات الدرزية والشيعية أن ترقى الى رياسة الجمهورية أو رياسة الوزارة كما كان الحال قبل الاستقلال ·

أما المارون والسنة ، فعلى الضد من ذلك ، اذ من الصعب أن يحصلوا على فائدة من العلمـــانية · فكل منهما له حق الفيتـــو الأمر الذى يعطى كلا منهما تفوقا على الطوائف المسيحية والاسلامية · ومع ذلك فالمارونيون سعداء بوضعهم أما السنيون فليسوا كذلك · وعدم رضـــاهم مردود الى سببين · فهم ، ولا يرفضون المكانة العليا للمارونيين فى اطار « الصياغة » · ثم ان المارونيين بحكم شغلهم لمنصب رياسة الجمهورية وهو أقوى من منصب رياسة الوزارة فانهم يشغلون وظائف متنوعة ذات دلالة استراتيجية ان من بينها وظيفة قائد الجيش ، ومدير المخابرات ، ومدير المباحث العامة والمدير العام فى وزارة التعليم · ويرى المارونيون أن مراكزهم لها من الفاعلية وما يتفق ومصالحهم أما السنيون فيتصورون أن قبضة المارونيين القـــوية ليس لها أى مبرر · ويمكن تعقب عدم رضا السنيين فيما وراء « الصياغة » الى أصل الجمهورية اللبنانية فى اطار حدودها الراهنة · وفى عام ١٩٢٠ اراد معظم السنيين تحقيق الوحدة بين لبنان وسوريا ، ورفضوا أن يكونوا فى بلد واحد (لبنان) وسط أغلبية مسيحية · وكان لديهم رفض دائم لتغيير الوضع بالقوة عن طريق تأسيس جمهورية لبنان ؛ وبدلا من أن يكونوا أغلبية فىكيان اسلامى أو عربى أرحب وجدوا أنفسهم طائفة من بين عدة طوائف ، وبدلا من أن يكونوا هم الطبقة الحاكمة كان عليهم أن يشتركوا مع غيرهم فى السلطة · وعندما قبل السنيون اســـتقلال الدولة اللبنـــانية كان ذلك فى مقابل تدعيم المسيحيين لانهاء الاحتلال الفرنسى · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن السنيين قبلوا لبنان على أنه أخف الشرور ، ولكنهم مع ذلك لم يكفوا عن اعتبارها شرا · ولهذا فان السياسة السنية التقليدية تستند الى قبول لبنان ،لكن بهدف تغييره لصالحهم عندما يثبت الاحصاء أن المسلمين

هم الأغلبية ، وأن اعادة توزيع السلطة أمر واجب كما أوضحنا آنفـــا ٠
ونوجز القول : أن تحديات السنة « للصياغة اللبنانية » لم تتم تحت شعار العلمانية ــ لم يكن هدفهم الغاء الصياغة بل تغييرها ٠

وغالبا ماكان المارونيون يستعينون بالمفـــاهيم العلمانية كرد فعل ضد تحديات السنة ٠ ولم تعارض الكتائب ، أقوى الأحزاب ذات الأغلبية المسيحية من الطبقة المتوسطة الدنيا والطبقة الدنيا ، الصياغة اللبنانية ولكنها دعت الى تأسيس مجتمع علمانى كبـــديل أوحد وكانت على استعداد للتضحية بما ورد فى الصياغة من « تأمينات » للطوائف المسيحية بشرط قبول المسلمين أن تظل لبنان دائما دولة علمانية مستقله بما ينطوى ذلك على قانون لادينى للأحوال الشخصيه ٠ ذلك أن الكتائب ترى أن الدولة علمانية بديل مقبــول للمسيحيين ٠ والقوى السياسية المارونية ، على الضد من السياسة السنية التقليدية ، ترفض تغيير الصياغة ولكنها قد تؤيد تغييرها لصـــالح نظام علمـــانى ٠ ولكن هذا الموقف بالنسبة الى معظم المـــارونيين مجرد تكتيك ليس الا ٠ فهم منحازون تماما الى الوضع القائم ، وهم على دراية تامة بأنه من العسير على السياسة الاســـلامية تقبل العلمانية الكاملة ٠ ولهذا فهم يتخذون من مفهوم العلمانية اداة صالحة لهز المطالب الاســـلامية لتغيير الصياغة ٠ وأيا كان الأمر فانه من المقطوع به أن كثيرا من المارونيين يعتقد أن العلمانية ، فى نهاية المطاف ، هى أفضل بديل للنظام الراهن ، مستندين فى هذه القناعة الى أنه فى حالة تحول المسيحيين الى أقلية فان العلمانية هى حصن الأمان ضد الهيمنة الاسلامية ٠

والخلاصة هى أن الاتجاه نحو الصـــياغة اللبنانية من جهة ، ونحو العلمانية من جهة أخرى ، محكوم بالمصـــالح الخاصة للطوائف الدينية المتباينة :

ومع ذلك فاذا كان صالح الطائفة هو المفتاح لفهم الجدل الدائر على العلمانية فمن الخطأ الاكتفاء بهذا التفسير ، ومنذ الستينيات وعلى الأخص منذ بداية السبعينيات ثمة حركة علمانية متصاعدة وقوية فى لبنان مدفوعة بمعتقدات تتجاوز المصالح الطائفية الضيقة أو التطلع الى السلطة ٠ وفى

بيروت على الأخص بل فى الريف أيضا بدأت أقسام هامة من البرجوازية ومن الانتلجنسيا نابعة من جميع الطوائف فى تكوين جماعة جديدة متكاملة آثرت المعيشة فى الأماكن التى تسكنها ملل متنوعة ، وأرسلت أبناءها الى مدارس علمانية ، وأذواقها الفنية والأدبية متماثلة ، وانعقدت زيجات عديدة خلت من التماثل فى العقيدة · فبزغت جماعة علمانية ذات ثقافة رفيعة وخلاقة · احتل أعضاؤها مراكز فى وسائل الاعلام والمدارس والجامعات وفى عالم الآداب ، ومن ثم أصبح تأثيرهم قويا على الرأى العام · وكان لهذه الجماعة ، بالطبع ، آراء سياسية ، فانخرط أعضاؤها فى حركات سياسية متباينة ابتداء من اللبرالية الى اليسارية بشتى صورها ، ولكنها كلها مصطبغة بالصبغة العلمانية · وبدأ هذا التيار العلمانى ، على مختلف تفريعاته ، يشكل قوة جديدة على مسرح السياسة اللبنانية الذى احتكرته القوة الطائفية التقليدية ·

٣ ـ من العلمانية الى « العلمانية السياسية » :

اعتقد ايلى سالم أن فى امكانه اكتشاف « تحديث بدون ثورة » فى لبنان فى النصف الأول من السبعينيات · واعتقد العلمانيون أن الرياح معهم فواجهوا المستقبل فى ثقة · وتابعهم طلاب لبراليون وسياسيون اشتراكيون معتدلون · وحاولت نقابات العمال تحسين حال العمال أصحاب الياقات البيضاء والزرقاء · وعملت القيادات المسيحية والاسلامية سويا وسط الطلاب والعمال · والتفت جميع الطوائف الدينية حول شعار الاصلاح الاجتماعى والدستورى ·

بيد أن الاصلاحات كان من الصعب غرسها فى النظام اللبنانى · وعلى الرغم من أن نظاما يستند الى اقتسام السلطة ملائم لتنظيم الصراع بين الطوائف الا أنه كنظام من الصعب أن يكيف نفسه مع التطورات الجديدة ·

لقد اعتمدت الصياغة اللبنانية القيادات اللبنانية التقليدية التى تتميز بخصائص مذهلة وعلى الأخص الاعتدال وتقبل التنازلات ، ولكن لم يكن الانفتاح على التجديد من بين هذه الخصائص · وثمة أثر جانبى للصياغة

كما هى مطبقة فى الواقع ، وعلى الأخص النظام الانتخابى وتفريخ المرشحين السياسيين ، وهو تدعيم مكانة القيادات السياسية التقليدية ٠ وقد كانت هذه القيادات ، مسيحية واسلامية ، من الطبقة الثرية من الملاك والزراعيين والتجار ٠ وقد تتباين آراءهم السياسية ولكن مصالحهم الاقتصادية متماثلة٠ وقد أبدى السياسيون اللبنانيون التقليديون تفهما ضئيلا للمطالب الاقتصادية والاجتماعية للطبقة المتوسطة الجديدة والطبقة العمالية الصاعدة فى قطاع الصناعة والخدمات ٠

ولم تبد المؤسسات السياسية اهتماما لهذه المطالب الاقتصادية الجديدة ، وبالتالى فقد أفضى السخط المتصاعد بسبب استحالة اصلاح الدولة الى رفض شعبى للصياغة اللبنانية ٠ فليس فى الامكان اصلاح النظام اذ هو طائفى وبالتالى فانه ينبغى القضاء على الطائفية ٠ هذا الاستدلال ، وان لم يكن بالضرورة صحيحا ، الا أنه صالح لحركة معارضة متصاعدة ٠

وردود الفعل لهذا التحدى من قبل السياسيين التقليديين لم تكن فى المستوى المطلوب٠ فقد اعتبر السياسيون المسيحيون ـ المنشغلون دائما بأى تهديد للنظام القائم ـ التشكك فى الوضع الاقتصادى القائم هو نوع آخر من التهديد السياسى ، ولهذا سرعان ما هبوا للدفاع عن الوضع القائم برمته ٠ أما السياسيون المسيحيون الذين أيدوا الاصلاح الاقتصادى ـ اعتقادا منهم أن هذا التأييد قد يسهم فى الاستقرار السياسى ـ أما أنهم كانوا عاجزين عن أن يكونوا واضحين للجمهور واما انهم كانوا عاجزين عن أن تكون آراءهم مقبولة على الرغم مما يبدو من نجاح مبدئى ٠

أما السياسيون المسلمون فقد كان رد فعلهم مخالفا لرد فعل اخوانهم المسيحيين على الرغم من أن مصالحهم الشخصية مرتبطة ارتباطا قويا بالوضع الاقتصادى الراهن ٠ وسبب ذلك مردود الى الضغوط الواقعة عليهم من قبل السياسيين والمنظمات التى فى مقدورها توليد السخط السياسى من أجل تحقيق تفوق سياسى ٠ والغاية من رد فعل السياسيين التقليديين تبنى موقفا أكثر راديكالية من أجل انتزاع المبادرة من خصومهم ٠ والحق أن راديكاليتهم الاقتصادية محدودة بالشعارات العامة ٠ ولكنهم عوضوا عنها بمطالب سياسية ، واستعادوا أسباب الانشقاق القديم بأسلوب أشد ضراوة

عما ذى قبل : الاحصاء ثم اعادة توزيع السلطة ، وفى نهاية المطاف ، رئيس جمهورية مسلم ٠

وقد دعمت القيـــادة السياسية التقليدية لكل من الطائفتين الدينيتين الوضع الاجتماعى والاقتصادى الراهن : فلم يكن ثمة محـــاولات جـادة للاصلاح فى هذين المجالين ٠ بل ان القيادات قد انزلقت بارادتها نحو صراع سياسى دار على اعادة توزيع السلطة بين الطوائف ٠

ولهذا تصاعدت التوترات الراسية والأفقية ٠ ومع ذلك فاسلوب الصراع كان سلميا بشكل ملحوظ ٠ وكانت ثمة اضرابات ومظاهرات مطالبة برفع الأجور والمرتبات ، ومع ذلك كان الوصول الى اتفاق بين العمال وأصحاب العمل امرا ميسورا دائما ، واصبح الصدام ، فى ميدان العمل ، خاليا من النكهة الطائفية ٠ وبدا أن « التحديث بدون ثورة » أمر ممكن الى أن اندلع صراع جديد افضى الى انقسام لبنانى أعمق عما ذى قبل : دور منظمة التحرير الفلسطينية فى لبنان ٠ وبحث هذه المسألة ليست الغاية من هذا البحث ٠

واصبحت لبنـــان هى المـــلاذ الوحيد للفلسطينيين فى صراعهم ضد الاسرائيليين وذلك بعد تدمير منظمة التحرير الفلسطينية فى الأردن فى عام ١٩٧٠ ٠ فقد حاولت الدول العربية كلها التحكم فى الفلسطينيين بقبضة من حديد ، واستخدامهم لتحقيق غايتها السياسية بينما الدولة اللبنانية كانت من اللبرالية الى الحد الذى فيه لم تشته التحكم فى الفلسطينيين وكانت هزيلة الى الحد الذى كانت فيه عاجزة عن التحـــكم حتى لو ارادت ٠ وأصبحت بيروت هى المركز السياسى للمقاومة الفلسطينية ، ولم يعترض أى حـــزب سياسى على هــــذا الوضع ٠ بيـــد أن الفلسطينيين قد استثمروا لبنان كنقطة ارتكاز عسكرية لشن هجومها ضد اسرائيل ٠ وقد قوبلت هذه الهجمات بأعمال انتقامية من قبل اسرائيل ولكنها أعمال وصلت الى درجة من الشراسة التى لا تتكافأ مع الهجمات الاصلية ٠ وكان من الواضح أن سياسة اسرائيل كانت تهدف اما الى اجبار الحكومة اللبنانية على منع هجمات الفلسطينيين واما تحمل العواقب ٠

وقد عارضت الغالبية العظمى من الطوائف المسيحية الدخول فى صراع

مع اسرائيل لا تحمد عقباه . أما الغـــالبية العظمى من الفلسطينيين فقد تضامنت مع الدوافع الفلسطينية بغض النظر عما ينطوى عليه هذا التضامن من نتائج . وهكذا من جديد ظهر الانقسام القديم ـ لبنان أولا ضد التضامن العربى ـ ولكن فى صورة جديدة وشرسة أفضت الى شرخ البناء اللبنانى . مع أو ضد الفلسطينيين ؟ كان هذا هو السؤال السياسى الأساسى فى لبنان منذ ١٩٦٩ ، أى منذ الصدامات العسكرية .

وجاء تدعيم الفلسطينيين من الأحزاب والحركات اليسارية اللبنانية . وعلى الرغم من قلة عددها الا أنها كانت مدربة على أعلى مستوى ومناضلة ، ومنخرطة سياسيا وعسكريا لتحقيق الأهداف الفلسطينية . ثم ان غالبية الجماعات السياسية ، فى الطائفة الاسلامية ، قد انحازت الى الفلسطينيين مع تفاوت فى الحماس والالتزام . وقد كونت بعض الجماعات ميليشيات حاربت فى صف الفلسطينيين . ولكن معظم المسلمين اللبنانيين قد توقف عند حد التعاطف والوعد بمساندة سياسية واهتمت القيادات السياسية بمنع الصراع المسلح أو على الأقل تحجيمه . والبعض حاول أن يفيد من الحرب سياسيا ، وأن يكون توزيع السلطة السياسية بين الطوائف اللبنانية لصالحه .

وقد تباينت أهداف حلفاء الفلسطينيين ، فى اطار السياسة اللبنانية ، بغض النظر عن تأييدهم للقضية الفلسطينية .

ولم يكن للاحزاب اليســـارية أى فرصة للفوز بالأغلبية فى أى نظام انتخابى . ولكنهم أدركوا أن ثمة فرصة تاريخية لاقتناص السلطة بتدعيم الفلسطينيين وتأسيس دولة لبنانية علمانية تماما تتسم بالأمن الاجتمـــاعى وملتزمة بالتضامن العربى .

أما السنة والشيعة فقد كانت رؤيتهما للمستقبل مختلفة تماما بغض النظر عما بينهما من تباين . وكانت أمنيتهما فرض تغييرات فى النظـــام اللبنانى بمعونة السلاح الفلسطينى ، وكانت الدولة العلمانية أبعد مايكون عن تصورهما . فقد كان مطلبهما هو ماكانا ينشدان تحقيقه على الدوام وهو أن يكون توزيع السلطة لصالحهما مع الاحتفاظ بالأساس الطائفى الدينى . لم يكن لديهما أية رغبة فى تأسيس دولة جديدة ، بل نفس الدولة ولكن بشرط أن يكون المسلمون هم الجماعة المهيمنة .

ولكن سرعان ما اكتشفت القيادات الاســـلامية أن قطاعا كبيرا من الطائفة الاسلامية لا يساندهم وذلك لأن البرنامج العلمانى لليســـار قد لقى تأييدا هائلا من المسلمين • جمعية المقاصد السنية ، وهى جمعية ، تضم معظم النخبة السنية ، قد أيدت تأييدا كاملا العلمانية بما تنطوى عليه من قانون لادينى للأحوال الشخصية •

وقد كان الجدل عنيفا ، أثناء الحرب الأهلية ، حول مفهوم العلمانية • وكانت القيادات الدينية للسنة والشيعة فى حالة انزعاج ؛ فقد كانت خشيتهما أن يكتسحهما اليسار ، ولهذا أعلن مجلس العلماء البيان التالى :

« لا مكان للعلمانية فى حياة المسلم ؛ فاما اســـلام بدون علمانية ، واما علمانية بدون اسلام » •

وحذر المجلس جميع السياسيين من المبادىء العلمانية :

« فالمسلمون الذين ينتمون الى حـــزب واحد فقط ـ هو حزب الله ـ وملتزمون بالاسلام كمبدأ وسلوك وأسلوب حياة هم حراس لقواعد دينهم بكل الوسائل الممكنة » •

ينبغى رفض « علمانية الغربيين والماركسيين » ، لأن عدم الرفض من شأنه أن يفضى الى « انهيار الحاجز الوحيد والأخير الذى يحمى المسلمون من الانقراض » •

وقد كان هذا البيان موجها الى اليسار • وقد كان الصراع عنيفا بين حلفاء الفلسطينيين أثنـــاء الحرب الأهلية • والآن جـــاء الأوان لتحذير الفلسطينيين • وأعلنت الأحزاب المسيحية ، من جهتها ، موافقتها على دولة علمانية • أما الفلسطينيون فلم يرغبوا فى فقدان التدعيم المساند لهم من قبل أى من حلفائهم • بل انهم كانوا يشعرون باقترابهم من اليسار على أساس أن تدعيم اليسار لهم كان من غير شروط ، وكان عسكريا • ومع ذلك فان الفلسطينيين لم يرغبوا فى الاغتراب عن القيادات الاسلامية اليمينية مهما يكن صغر حجمها •

وقد اسفرت المفاوضات عن « صياغة توفيقية » : **علمانية سياسية** ، بمعنى القضاء على الربط بين المواقع الهامة والطوائف الدينية ، والقضاء كذلك على نظام النسب فى الحياة الادارية مع بقاء قانون الأحوال الشخصية « مؤقتا » على نحو تعبير اليسار .

ولكن التحليل المتأنى يكشف عن أن هذه التوفيقية هى بلاد معنى ؛ فقد استبعد اليسار مطلبه الأساسى : « فالعلمانية » المحصورة فى المجال السياسى وحده ليست الا تسمية جديدة للمطلب التقليدى للاحزاب الاسلامية اللبنانية والذى يدور على اعادة توزيع السلطة .

وبذلك انتهى الحوار حول العلمانية فى الوقت الراهن . فالطوائف المسيحية ترى أن « العلمانية السياسية » ليست الا مطلبا اسلاميا لاقتناص السلطة ، ودعوة الى أن تصبح الطائفة المسيحية أقلية غير مضطهدة فى دولة إسلامية ، وهو أمر مرفوض . ومنذ ذلك الوقت لم تعد للمفاهيم أية قيمة ، وانما القيمة كلها للسلاح .

٤ - وداعا للعلمانية ؟ :

لقد توقف مؤقت الحوار حول العلمانية فهل معنى ذلك أن العلمانية ، فى لبنان ، ليس لها وجود ؟

يبدو أن الأمر كذلك من زاوية التوازن السياسى ، فلم يكن للعلمانيين الليبراليين أى دور سياسى منذ نشوب الحرب الأهلية . وأهمل العلمانيون اليساريون برنامجهم الخاص بالتحالف لأنه لا يجلب سوى الغموض والفوضى . أما العلمانية الخاصة بالأحزاب المسيحية فهى تعنى أن هذه الأحزاب ترفض أن تكون أقلية دون أن تأخذ العلمانية على محمل الجدية . والطوائف الاسلامية ترفض العلمانية الآن أكثر من أى وقت مضى .

والحرب الأهلية بنفسها قد خطت خطوة الى الأمام . فالجبهات ، منذ بداية الحرب ، لم تكن محددة بمجالات تأثيرها ولكن بمجالات وجود الطوائف الدينية . بل ان القرى والحضر التى لم تكن لها أية أهمية سياسية ينظر اليها الآن على أنها أراضى صديقة أو عدوة على أساس دين سكانها .

بل ثمة ماهو انكى من ذلك : فالتعامل مع الأفراد أساسه اسماؤهم ومللهم ، الأمر الذى أدى الى تعدد الخطف والقتل من قبل جميع الأطراف ٠ فقد قتل المسيحيون اليساريون فى بيروت الغربية لأنهم مسيحيون ، وقتل المسلمون الليبراليون فى بيروت الشرقية لأنهم مسلمون ، وأسر ابناء الاقلية فى الأحياء ذات الملل المختلطة ٠ وهكذا أجبر اللبنانيون على التقوقع داخل طوائفهم الدينية شاءوا أو لم يشاءوا ٠

ولم يكسب الحرب أى من الأطراف المتنازعة بغض النظر عن المكاسب التى أفادت القوى غير اللبنانية ٠ فقد خسر المسيحيون فى الأفراد والعتاد ، وانحسروا فى بقعة ضئيلة وسط لبنان ٠ ولكن سلطانهم ، فى هذه البقعة ، لا مثيل له ٠

والمواقع الاسلامية فى قبضة السوريين أو الفلسطينيين ٠ والصراع على السلطة مازال متوازنا حتى وان تم ، مؤقتا ، لصالح أطراف ثالثة ، أما بقايا اليسار فهى تابعة للقوة الفلسطينية ٠ والمؤسسات اللبنانية مازالت تمارس وظيفتها طبقا لقواعد الصياغة اللبنانية – وقراراتها لا تتجاوز حدود القصر الجمهورى ٠

ان المسلمين اللبنانيين قد تحرروا من الوهم ٠ فالفلسطينيون قد حاربوا من أجل الحفاظ على آخر موقع مستقل ، وليس من أجل تقـــوية المسلمين اللبنانيين ٠ وهذا أمر مرير ٠ ومثله فى المرارة اقتصار السوريين على تحقيق مصالحهم القومية فى لبنان ، وتمركز السوريون فى مواقع المسلمين ومع ذلك فلم يرفع أى قائد اسلامى لبنانى صوته للاتحاد مع سوريا – وقد كان هذا حلم الآباء ٠ وثمة حنين من الجميع للبنـــان كما كانت فى الماضى ٠ والحاضر التعس ينعى ماضيا لم يكن مرغوبا ٠ وأغلب المسلمين اللبنانيين ، اليوم ، على استعداد للموافقة على صياغة عام ١٩٤٣ ٠

واليوميرفض كثير من المسيحيين الصياغة اللبنانية ٠ فالأغلبية ترفض التقسيم على أسس اقتصادية على الرغم من انجذابها نحوه عاطفيا ٠ وحيث أن العلمانية غير عملية فان كثيرا من المسيحيين يشعرون أن البنية الفدرالية بديلة عن الصياغة القديمة التى ثبت أنها ضد أمنها ٠

وثمة لبنانيون ، مسيحيون ومسلمون ، مازالوا على قناعة بأن طريق التكامل الاجتمـــاعى الذى اتبعه المجتمع فى الستينيات وبداية السبعينيات مازال جديرا بالسير فيه · وفى عبـــارة أخرى يمكن القول بأن اللبنانيين مازالوا على ثقـــة بمستقبل العلمانية على الرغم مما حدث فى السنوات الأخيرة · بيد أن هذه المجموعة أقل فى العدد وأضعف سياسيا مما كانت عليه قبل الحرب · وأيا كان الأمر فالأفكار ومستقبلها لا تستند الى السلطة الا فى حدود ضيقة · وعلى الرغم من أن مفهوم العلمانية فى حاجة الى تدعيم أقل مما كان له منذ زمن بعيد الا أنه لم يتوقف عن الحياة ·

ان السلطة الحاصلة للنماذج المتنافسة ، فى لبنـــان اليوم ، ضئيلة للغاية ، فليس ثمة منتصر أو مهزوم ·

٥ ــ مابعد دلالة الألفاظ : نحو اعادة تقييم واقعية للتضامن :

الجدل الدائر فى لبنان اليوم حول المفاهيم السياسية هو جدل حول دلالة الألفاظ · فبعض المعـــارضين الأقوياء ذوى النزعة الطائفية قد فقد قناعته أثناء تأييده لـ « العلمانية السياسية » ، وأصـــبح مدافعـــا عن الطائفية · وبعض آخر كان يمجد « الصياغة الفريدة للتعايش فى لبنان » ، وأصبح الآن يروج للعلمانية ويقصد بها التقسيم · والآن ولبنان فى حالة انهيار يكون من الملائم محاولة اجراء تقييم واقعى لأشكال هذا التعايش فى لبنان ، ومعرفة أى هذه الأشكال له معنى فى المستقبل وذلك بسبب فشل المفاهيم الأخرى · ومثل هذه المحاولة ، بحكم طبيعتها ، تثير أسئلة أكثر مما تثير اجابات ·

والسؤال الأوليدور عل ىما اذا كان مفهوم الطائفية بكل ما ينطوى عليهمن نغمة احتقار مفيد للواقع الاجتماعى للطوائف اللبنـــانية · وهل المارون والدروز ، ذات الوعى الطائفى والتاريخ الاجتماعى المعقد منذ قديم الزمان، هم مجرد « طوائف » ؟ وهل المفاهيم المستعارة من تاريخ الدين فى الغرب قادرة عى وصف الجماعات الاجتماعية المتفردة مثل الطوائف الدينية فى الشرق ، هذه الطوائف التى ، عبر العصور ، قد أصبحت جماعات نصف عرقية ؟ واذا كان من اللازم استعمال المقابل الغربى اليس من الأفضل أن

نتحدث عن « القوميين » على نحو ماهو مفهوم فى الفلسفة السياسية فى أوربا الشرقية ؟ وهل الاستعانة بالكرواتيين والصربيين · اصحاب الأصل الواحد واللغة الواحدة مع تباين ثقافتهما ، أعنى اللاتينية والبيزنطية ـ افضل من الاستعانة بالميثودست والوحدانيين فى امريكا ؟

وهل مفهوم « العلمانية » ليس مفهوما اشكاليا فى تطبيقاته ليس فقط على الطوائف الاسلامية بل أيضا على الطوائف الشرقية المحكومة هويتها بتراث دينى ؟

ان أولئك الذين يتصدرون الدفاع عن علمانية ساذجة وخالصة كعلاج لمشكلات بلد مثل لبنان عليهم الاجابة عن هذه الاسئلة وما شابهها ·

اما اولئك الذين يدافعون عن « الصياغة اللبنانية » فعليهم الاجـابة عن أسئلة اخرى · هل الانقسام بالقوة استنادا الى ضرورة الانتماء الى جماعة له معنى ؟ وما درجة الانقسام الأفقى الذى يمكن أن يحتمله نظام قبل حدوث الانقسام الراسى ؟ هذا مع ملاحظة أن الانقسام الافقى وارد فى الظلم الاجتماعى والجمود السـياسى ، والانقســام الرأسى وارد بين الطوائف والجماعات العرقية ·

وقد كان لبنان ، فى وقت ما ، نموذجا لديموقراطية التضامن الاجتماعى فهل الحرب ، فى لبنان ، قد افرغت هذا النموذج من قيمه وعلى الأخص الجوانب المعيارية ؟ أم هل كشفت الحرب عن حدود ادارة النزاع فى ظروف دولية سيئة ؟

ينبغى تناول كل سؤال من هذه الأسئلة فى شىء من التفصيل ولكن للأسف فهذا امر محال فى هذا البحث · وأود أن أختم بفرضين قد يفيدان فى اثارة النقاش ·

١ ـ ان نظرية التضامن الاجتماعى لدى ليبارت وآخرين لا تخلو من النزعة الارادية الى حد ما ، فالنظرية تقرر أن وظيفة التبصر فى تكاليف النزاع الباهظة ، فى المجتمعات الطائفية ، هى من شان النخبة التى يمكنهـا

ادارة هذا النزاع بأسلوب التنازلات • ولكن فى ضوء الأزمة اللبنانية يبدو أن ثمة مغالاة فى هذه الوظيفة فى مقابل التهـــوين من وظيفة التحكم فى التوازن • فاذا لم يكن التوازن قائما ، فى المجتمع ذى الانقسامات العميقة ، فان النزاع لا مفر منه مهما تكن اختيارات النخبة • وعكس ذلك صحيح ، أى أنه اذا لم يؤد النزاع الى انتصـــــار طائفة معينة فان تحقيق التضامن الاجتماعى ممكن • وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن التضامن الاجتماعى يبزغ من نزاع ليس فيه منتصر أو مهزوم • وهذه صورة متحضرة لوقف اطـــلاق النــــار •

٢ ـ ضربان ناجحان عن ديموقراطية التضامن الاجتماعى :

(أ) تضامن اجتماعى ينطوى على تبــــاينات مقبــولة على الدوام وايجابية كما هو الحال فى سويسرا •

(ب) **نظم تضامن اجتماعية** تنطوى على تباينات على الرغم من أنها مقبولة الا أن استمراها ليس أمرا مرغوبا بالضرورة ، كما هو الحال فى هولنده واستراليا حيث التضامن الاجتماعى بطىء الحركة فى ازالة الانقسامات القائمة وانجاز التكامل •

وبالنسبة الى لبنان فان الفرض الأول ينطوى على الأمل فى أن يفضى الموقف الداخلى الخالى من فريق منتصر ـ بغض النظر عن قدرة النخبة أو عجزها ـ الى شكل متحضر لوقف اطلاق النار ، مثل شكل التعايش •

أما الفرض الثانى فهو دعوة الى توقف تدمير « الصياغة اللبنانية » أو المغالاة فى قيمتها ، والى البحث عن طرق جديدة لتجســـــيدها • وأن الصياغة التى تسمح للعضو بالانتماء الى جماعة اختياريا وليس اجباريا قد تقلل من الهلع الذى يعترى أولئك الذين يرغبون فى المحــــافظة على هوية الجماعة ، وقد تمنع الضغوط على أولئك الذين لا يرغبون فى اعتبار أنفسهم أعضاء فى طائفة معينة ، بل فى اعتبار أنفسهم مجرد لبنانيين •

ديالكتيك العنف والمقدس

دراسة مقارنة للنصوص الأدبية العربية والبريطانية

منى ابو سنه (مصر)

عنوان هذا البحث ينطوى على مشكلتين احداهما تصورية والأخرى منهجية · ونبدأ بتعريف العنف والمقدس فنزود البحث باطار تصورى يضم الدراسة المقارنة للنصوص الأدبية العربية والبريطانية ·

ثم نحلل منهجيا المفهومين المحددين وهما العنف والمقدس ونفسرهما استنادا الى المنهج الجدلى الذى يعتمد على قوانين الجدل والحركة اللولبية·

وفى تحليله الشامل والمكثف لتطور الحضارة ينتهى فرويد الى النتيجة التـــالية :

« ··· ان الميل الى العدوان استعداد أصيل وغريزى فى الانسان ، وهو يشكل أعظم عقبة للحضارة · وهذه الغريزة العدوانية ملازمة للايروس ومشاركة له فى السيطرة ··· ان معنى تطـــور الحضـــــارة ينبغى أن يطرح الصراع بين الايروس والموت على نحو ماهو حـــاصل فى النـــوع الانسانى · والحياة برمتها هى هذا الصراع ، ولهذا فان تطور الحضارة هو الصراع من أجل بقاء الفرع الانسانى »(١) ·

وهكذا تنطوى نظرية فرويد فى التحليل النفسى على تفرقة كامنة بين العدوان من حيث هو استعداد طبيعى انسانى والعنف ، وعلى أن الصدارة هى للعدوان · ومن ثم فان العنف ، لدى فرويد ، هو شكل محدد من العدوان ومكتسب عند مرحلة معينة من مراحل تطور الحضارة ، ويمكن أن يقال عنه انه شكل من العدوان العصابى · وهذه المرحلة علامة على الانتقال من « حال

---

1. S. Freud, **Civilization and its Discontents** (London, 1975), p. 59.

الطبيعة » الى « حال المدنية » على حد قول روسو • والعنف ، بالمفهـــوم الفرويدى ، هو علامة الحضارة العصابية الناتجة من التراكم الكمى للعنف الطبيعى المنتهى الى نقلة كيفية من العنف المدمر والمنظم • والنتيجة القصوى لهذه العملية التراكمية هى تدمير الحضارة لذاتها من خلال فائض العدوان والعنف ، وفى النهاية انتصار الموت على الايروس •

وقد انقلب تفسير فرويد لتطور الحضارة عند ماركس وانجلز اللذين يريان أن العمل ، وليس غريزة الحب والموت ، هو القوة المحركة لتطوير الحضارة •وفى رأيهما أن الانسان ، فى مجـــال الضرورة ، عندما كان مستعبدا من الطبيعة ، قد استخدم تميزه كحيوان عاقل لانتاج أدوات وأسلحة لاستعمالها كأدوات لتحرير نفسه من قيود الطبيعة فى مملكة الحيوان • وقد كانت الغاية من هذا الدافع الانسانى فى تجاوز الضرورة الى الحرية ، من خلال التسليم العقلانى للضرورة ، وامتلاك الطبيعة ، أى التحكم فيهـــا وتغييرها لتحقيق غايات انسانية • ولكن كان لهذا الدافع الايجابى لأنسنة الطبيعة ، بفضل العمل كعلامة مميزة لتطور الحضارة الانسانية ، جـــانب سلبى • وعندما حول الانسان الملكية من الطبيعة الى المجتمع تحولت العلاقة الأصلية بين الانسان والطبيعة ، فى اقتصاد ماقبل الزراعة ، الى علاقة الانسان ضد الانسان مع بزوغ عـــلاقات الملكية فى المجتمع الزراعى • وهكذا حل خضوع الانسان لأخيه الانسان محل تحكم الانسان فى الطبيعة • وقد تجسدت علاقة الخضوع فى الدولة التى هى « حكم الانســـان على الانسان مستندا الى وسائل الشرعية ، أو بالأحرى العنف الشرعى » على حد تعريف ماكس فيبر »(٢) •

ولهذا فان تفسير انجلز يلحق ظاهرة العنف بالسلطة الاقتصـــادية والسياسية فى اطار تكوين اجتماعى اقتصادى يتميز بخضوع الانســـان لأخيه الانسان :

« ان الدور الذى تؤديه القوة فى التاريخ بمقارنته بالتطور الاقتصادى

---

2. M. Weber, **The Power of Elite** (New York, 1956), p. 171.

واضح للغاية · أولا ، ان السلطة السياسية تستند ، فى الأصل ، الى الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية ، وتنمو بنسبة تحول أعضاء المجتمع الى منتجين فى القطاع الخاص من خلال تفكك الجماعة البدائية ، وبذلك تصبح مغتربة عن الاداريين الذين يديرون المجتمع · ثانيا ، بعد أن استقلت السلطة السياسية فى مواجهة المجتمع وتحولت من خادمة للمجتمع الى سيدة هذا المجتمع أمكن لها أن تعمل فى اتجاهين متباينين · اما أن تعمل فى اتجاه التنمية الاقتصادية الطبيعية ، وفى هذه الحالة ليس ثمة صراع بين السلطة السياسية والمجتمع ، ومن ثم تتصاعد التنمية الاقتصادية وتستكين لها القوة الا فى حالات قليلة استثنائية »(٣) ·

ان لفظ القوة هنا ترجمة للفظ الألمانى "Gewalt" الذى يعنى العنف والسلطة · وهذا مدخل الى العلاقة الحميمة بين العنف والسلطة وهى علاقة خضوع بين شريكين غير متكافئين ·

أما حنه أرنت فتميز بين السلطة والعنف :

« ان السلطة ليست على الاطلاق ملكية فرد : انها تنتسب الى جماعة وتظل قائمة طالما كانت الجماعة متماسكة · وعندما نقول عن شخص أنه « فى السلطة » فنحن نشير الى أنه صاحب سلطة من قبل عدد من البشر هو ممثلة · وفى اللحظة التى تختفى فيها الجماعة التى منها يستقى السلطة فان سلطته أيضا تختفى ···

ان العنف يتميز بخاصيته الأداتية · وهو ، فنومنولوجيا ، قريب من القوة بسبب أن أدوات العنف ، مثلها مثل أية أدوات ، مهيأة لغرض مضاعفة القوة الطبيعية الى اللحظة التى فيها تحل الأدوات محل العنف »(٤) ·

ثم تميز أرنت بين السلطة والعنف :

---

3. F. Engels, **Anti-Duhring** (Peking, 1976), p. 234.
4. H. Arendt, **On Violence** (New York, 1969), pp. 43-44.

« من أوضح التمايزات بين السلطة والعنف هو أن السلطة فى حاجة دائما الى الأعداد فى حين أن العنف ، عند نقطة معينة · فى امكانه الاستقلال عن الأعداد لأنه يستند الى الأدوات ··· والشكل المتطرف للعنف هو الواحد ضد الكل ، والكل ليس ممكنا بدون أدوات »(٥) ·

ولهذا فان العنف أداة للمحافظة على السلطة الاقتصادية والسياسية· ومهما يكن الأمر ففى رأيى أن مشروعية السلطة ليست مردودة الى العنف من حيث هو عنف ، لأنه على حد ملاحظة روسو أن « الأقوى ليس قويا على الدوام بحيث يكون هو السيد على الدوام الا اذا حول القوة الى الحق ، والطاعة الى الواجب »(٦) · ومن ثم فان العنف مطروح فى سياق القانون والنظام ، أو جملة قواعد تحدد وتنظم علاقات القوى وديناميكيتها · وهنا يبزغ البعد الاخلاقى الكامن فى العنف المكمل للسلطة ، ومن أجل تحويل الطاعة للسلطة الى الواجب مع تقنينها فثمة قانون أخلاقى عام لازم لتقنين استعمال وسائل العنف ·

وهنا يثار سؤال : ماهى طبيعة هذا القانون الأخلاقى ؟

انها المواضعات فى رأى روسو « حيث لا سلطان طبيعى لانسان على آخر ، وحيث القوة لا تفضى الى الحق فمن اللازم القول بأن العرف هو أساس أى سلطة شرعية »(٧) · وقد طور ولتر ليبمان عام ١٩٢٩ مفهوم المواضعات » عند روسو :

« لم تعد أية مواضعة قهرية ومع ذلك فالمواضعات قائمة فى حالة تكيف ومراجعة وموضع جدل تتجسد فيها نتائج الخبرة : قد تكون خبرة رائد يحيا فى عزلة أو قد تكون خبرة جماعية للأعضاء المهيمنين فى المجتمع · وعلى أية حال فالمواضعات ضرورية لمجتمع بلا سلطة كما لمجتمع به سلطة »(٨) ·

---

5. **Ibid.**, p. 46.
6. J.J. Rousseau, The Social Contract and Discourses (New York).
7. **Ibid.**, p. 170.
8. W. Lippman, **Preface to Morals** (London, 1929), p. 300.

وفى رايى ان المواضعات بهذا المعنى تقابل مصطلحين قديمين وذائعى الصيب وهما التابو والتقاليد · ويقول هافلوك الليس فى مقال له بعنـــوان « وظيفة التابو » :

« ومع ذلك يظل التابو هاما فى الحياة البشرية وفى الحيـــاة على الاطلاق · فهو جزء من التقليد ، ومن الصعب القول بأن التقليد غير قائم على الرغم من نموه وتغيره او ان الحياة ممكنة بدونه ··· والاعتقاد فى التـــابو ، ســـواء بتغييره أو عدم تغييره ، هو تكيف مع البيئة بما يتفق والتقـــاليد »(٩) ·

ويطلق الليس على الشكل الاجتماعى الذى يتخذه التابو اسم « الرأى الاجتماعى » الذى يتجاوز القانون والنظام او المؤسسات الشرعية ، ويردع ردعا فعالا لأى تهديد للنظام الاجتماعى · والرأى الاجتماعى مرادف ، عند الليس ، للتابو · ومن ثم فان الوظيفة الاجتماعية « للرأى الاجتماعى » أو التابو ، عند الليس ، هو اتاحة الفرصة لكى نمتلك قدسية الشخصية ··· ونحافظ ع لىحساسيتنا المرهفة ، ولا نكون موضع اغتيال »(١٠) ·

وليست مصادفة أن يستعمل الليس الفاظا مثل التابو والمقدس لأنهما يعبران عما هو مشترك بين العلوم الانسانية ، ويكشفان عن وحدة المعـــرفة الانسانية · وكان دوركايم هو أول من حلل المضمون الاجتماعى الثقـــافى للتابو فى ضوء مفهوم أعم وهو المقدس ·

وبصدد تناول نتائج العقيدة الدينية المصاغة فى مفهوم المقدس المناقض لمفهوم الدنيوى ، يقول دوركايم :

« تتسم كل المعتقدات الدينية ، سواء البســـيط منها او المعقـــد ، بخاصية مشتركة ، اذ هى تفترض تصنيفا لكل الأشياء ، الواقعية والمثالية ، الى مجموعتين متعارضتين يشـــار اليهما بلفظين متمايزين وهما الدنيوى

9. H. Ellis, **Morals, Manners, and Men** (London, 1942), pp. 45-46.
10. **Ibid.**, p. 48.

والمقدس ٠ وقسمة العالم الى هذين المجالين ، احدهما يستوعب كل ماهو مقدس والآخر كل ماهو دنيوى ، هى السمة المميزة للفكر الدينى ؛ فالمعتقدات والأساطير والدوجما ، والخرافات هى اما تصورات او انسقة من تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة والفضائل والسلطات التى تتصل بها أو عن علاقاتها بعضها ببعض وبالأشياء الدنيوية ٠ ولكن علينا الا نفهم الأشياء المقدسة على أنها موجودات شخصية تسمى الآلهة أو الأرواح »(١١) ٠

وهكذا ينتهى دوركايم الى تعريف الدين على النحو التالى :

« نسق يوحد بين المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة ، اى الأشياء المعزولة والممنوعة ــ هذه المعتقدات والممارسات التى توحد بين أولئك الذين ينتمون الى جماعة اخلاقية واحدة تسمى الكنيسة »(١٢) ٠

ثم يستطرد دوركايم متحدثا عن آثار مفهوم المقـــدس على المعتقدات الدينيـــــة :

« نسق من المحرمات الدينية ٠٠٠ يفصل بين المقدس والدنيوى ٠ ومن ثم فهذا النسق مشتق مباشرة من مفهوم المقدس نفسه ، ويجد نفسه فى التعبير عنه وتحقيقه ٠ وهكذا يكون هذا النسق هو المادة الخام لعبــــادة حقيقية ، بل لعبادة هى أساس لكل شىء آخر ، لأن السلوك الذى تصفه هو الذى ينبغى الا ينحرف عنه العابد فى كل علاقاته مع المقدس ٠ انه مايسمى بالعبادة النافية ٠ ويمكن أن نقول عن محرماتها أنها المحرمات الدينية على الأصـــــالة »(١٣) ٠

ان مفهوم المقدس ، من النصوص السابقة ومن تعريف دوركايم ، مرتبط بالتابو ، السابق فى وجوده على الدين فى المجتمعات البدائية ، على هيئة المقدس بفضل الرؤية الكونية الصوفية ٠ وقد كان يقوم بالوظيفة الاجتماعية

11. E. Durkheim, **The Elementary Forms of the Religious life** (London, 1976), p. 37.
12. **Ibid.**, p. 47.
13. E. Durkheim, **op. cit.**, p. 302.

فى فصل الدنيوى من المقدس أو الالهى فى الحياة اليومية . وبزوغ الدين حول التابو الى محرمات دينية ، ومن ثم أصبح المقدس أساس الأديان . ولهذا فان الدين هو الخط الفاصل بين المقدس والدنيوى اللذين هما عالمان متضادان ثم هو الذى يمنع الخلط بينهما . والغاية من هذا الفصل هو تحقيق التضامن الاجتماعى ، الذى هو صمام الأمن الذى يحمى المجتمع من « الانتحار المرضى » . بل ان اليوم وبعد العلمانية فان المقدس يفرض نفسه لأنه يمارس وظيفته سواء فى مجتمعات علمانية او غير العلمانية . وهكذا ينظم المقدس العلاقة بين الجوانب الدينية للتابو فى المجتمعات غير العلمانية وجوانب التابو فى المجتمعات العلمانية .

ونتيجة ذلك أن مفهوم المقدس ، من حيث أنه أعم من الدين ، هو الوسيط بين الرؤية الكونية الدينية والرؤية الكونية العلمـــانية . وقد كان فرويد راغبا فى حذف البعد الدينى والابقاء على البعد العلمانى استنادا الى التربية العلمية فى حين أن دوركايم أدخل مفهوم المقـــدس لرفع التناقض ، فالرفع ، فى معناه السلبى والايجابى من حذف وابقاء ، يعنى فى هذه الحالة أن المقدس يحافظ على الحد الأدنى للعناصر الدينية ويتجاوز العلمانى . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن المقدس يرفع التناقض بين الدينى والعلمانى الى مستوى أعلى .

وبعد تعريف العنف والمقدس أنتقل الى المشكلة الثانية فى بحثى وأعنى بها المشكلة المنهجية . والمنهج المطبق فى تناول التصوريين المحوريين هو المنهج الجدلى بقوانينه الثلاثة . وتتمثل وحدة هذه القوانين فى الحـــركة اللولبية التى تعنى أن التطور يتحرك حركة لولبية وليس فى خط مستقيم وبذلك تلتقى نقطة النهاية مع نقطة البداية ، ولكنه التقاء على مستوى أعلى ، وبذلك تشير كل دورة الى وضع أكثر تطورا . ولهذا فان الحركة اللولبية تنطوى على الاتصال والانفصال ، أو تجمع بين الخط والدائرة ومحصلة هذا الجمع توليفة جديدة .

واستنادا الى الحركة اللولبية وقانون وحدة وصراع الأضداد فان الوحدة كامنة فى الاتصال المتضمن فى الحركة اللولبية . أما الصراع فهو بين التقدم والتراجع والتقدم من جديد ؛ التراجع يفضى الى مزيد من التقدم

اذا كانت النقلة كيفية وليست كمية · وبهذا المعنى فان الحركة تتجه الى مستوى أعلى ، والاتجاه الى أعلى مدعوم بقانون نفى النفى بحيث ينفى الشكل العالى المرحلة السابقة والشكل الأعلى الجديد ينفى ماقد نفاه الشكل العالى وهكذا الى مالانهاية ·

وبعد تعريف العنف والمقدس أحاول الآن أن أبحثهما فى النصوص الأدبية العربية والبريطانية · أبدأ بالأدب العربى واختار للتحليل « الفرافير » (أى العبيد) وهى مسرحية لمسرحى مصرى معاصر وروائى وكاتب مقالات هو يوسف ادريس · والعنوان هو الفكرة المحورية للمسرحية ، أعنى العلاقة بين السيد والعبد ، أو خضوع الانسان للانسان كتعبير عن العنف المتجسد فى الاستعباد ·

وفى المسرحية شخصيتان هما السيد والعبد (الفرفور) ، وهما يمثلان تطور الحضارة الانسانية من خلال تاريخ الخضوع والعنف وذلك بأن يؤدى كل منهما الدور المنوط به من قبل نص « المؤلف » وهو الشخصية الثالثة فى المسرحية · وكان على الممثل الذى يؤدى دور السيد أن يختار عبدا يكرس نفسه لخدمة السيد · وكانت اول مهمة لهذا العبد هى تسمية هذا السيد ثم العمل وأخيرا الزوجة وقد اختار العبد لفظ « السيد » ، وهو أنسب لفظ · أما العمل فقد اتفق عليه بعد عناء وهو « حفار القبور » لأنه انسب عمل فى عالم يبدأ وينتهى بالموت ، وحيث الوجود هو الوجود ـ من أجل ـ الموت · وعند مرحلة معينة فى المسرحية يلجأ السيد الى العنف وذلك بقتل انسان حتى يمكن لحفار القبور ممارسة وظيفته · وقد كان السيد هو الذى يقوم بفعل القتل لامتناع العبد · وأيا كان الأمر فان هذه الجريمة هى التى اثارت جوا من العنف اتخذ شكل الحروب المنتظمة التى يشعلها الاسياد من جهة ، وحروب العبيد من جهة أخرى ابتداء من تحتمس الى الاسكندر الأكبر فنابليون وهتلر وموسولينى والهكسوس وأسبرطة ، وعنتر وأبو زيد الهلالى· وبعد تمرد مؤقت من قبل العبد ضد السيد ، حيث تبادل الأدوار أو ازالة العبد او السيد ، اتفقا على أن كلا منهما يؤدى دوره حيث أنهما قد فشلا فى ايجاد حل لهذه المشكلة الأبدية ·

فى ضوء هذا التطور فان رؤية ادريس لأصل العبودية تمزج بين

المنظور التاريخى (العلمانى) والمنظور الأسطورى (الدينى) (المنظور الدينى متمثل فى المماثلة بين الجريمة الأولى التى ارتكبها السيد والجريمة الأصلية التى ارتكبها قابيل) . وقد تم هذا المزج بين هذين المنظورين استنادا الى مفهوم المقدس بهدف مطلقة العلاقة بين السيد والعبد . وينشأ المنظور التاريخى العلمانى من كون العلاقة بين السيد والعبد نتاجا للقسمة الثنائية للعمل الى عقلى ويدوى بدعوى أن الأسياد هم الأرقى عقليـــا من حيث سيادتهم العقلية على مسار العمل فى حين أن العمل اليدوى مقصور على المتدنين عقليا ، أى العبيد . ولهذا تحاول زوجة العبد اقناع زوجها بقبول دوره مستعينة بهذه الحجة :

« انت صحيح بتشتغل كل الشـــغل .. بس هو كمان بيشغل مخه علشان يشغلك فاللى بيشغل مخه يبقى سيد .. واللى بيشغل جسمه يبقى مرفـــور »(١٤) .

وما يوحد بين هذه المتناقضات هو العمل ، والوضع المتدنى للعبـــد محكوم بتبعيته الاقتصادية للسيد . ثم ان ادريس يتصـــور أن القسمة الأساسية هى أصل الصراع بين الحضارات ، البدائية والمتقدمة تكنولوجيا ، وحيث العنف هو الأداة المشروعة فى القتال من أجل البقاء . ولهذا ينظر الى المواجهة بين الحضارات على أنها أعلى شكل للعلاقة بين السيد والعبد .

والعلاقة بين السيد والعبد ليست موضع تساؤل من قبل ادريس اذ يسلم بها تسليما . وفى عبارة أخرى يمكن القول بان ادريس يبدأ من حيث انتهى دانيال ديفو فى « روبنسون كروزو » . أى من حالة العبودية . فهو يسلم بعلاقة الخضوع ويقبلها كواقع ثم يتجاوز ديفو الى حد انكار امكان التخلص من العبودية . وعندما مات السيد والعبد ، فى نهاية المسرحية ، وتحولا الى ذرتين أصبح السيد هو البروتون والعبد هو الالكترون الدائر على البروتون . ولهذا يظل العبد ، على غير رغبته ، دائرا حول السيد الذى تحول الى « نسق » . وبهذه الطريقة فان الحركة الدائرية ، بعد ادخالها فى نسق ، تصبح ثابتة ومطلقة . واستنادا الى مطلقة العلاقة بين السيد

---

(١٤) يوسف ادريس ، الفرافير (القاهرة ١٩٨٤) ، ص ٢٣٠ .

والعبيد يمجد ادريس العنف وذلك باعتبار الدولة التي تتسبب في ظهور العنف ، مقدسة ·

والمسرحية ، من جهة اخرى ، تقدم نظرة مقدسة للتاريخ بفضل المعادلة التي تدور على أن العنف وسيلة المحافظة على نسق معين مصحوبا بالجريمة الأصلية في مضمونها اللاهوتي ، ومن ثم فان ادريس يحيل الواقعة التاريخية الى حقيقة دينية · ومطلقة الحقيقة هي المقدس الذي به يهاجم ادريس ، بكل ما أوتي من قوة ، أي تغيير · وهكذا يقرر أن الخضوع قائم في أي نسق سواء ليبرالي رأسمالي أو اشتراكي (والاشتراكية عنده رأسمالية الدولة) لأن علاقة السيد بالعبد علاقة مجاوزة للتاريخي وظاهرة خارجة عن الاجتماعي ، أي أنها مسألة أنطولوجية ، وكذلك العمل ، عنده ، يتحول الى مسألة أنطولوجية · ولهذا تقول احدى شخصيات المسرحية : « ماهو علشان نعيش لازم نشتغل ·· وعلشان نشتغل لازم يبقى فيه ناس يشغلوا وناس يشتغلوا » (١٥) · واستنادا الى هذه الرؤية الانطولوجية البيولوجية للانسان تصبح العبودية ملازمة للوجود الانساني ، أي مسألة بل حل ، وفي هذه الحالة فان العنف مقبول لأنه يصبح الوسيلة المشروعة للمحافظة على حالة العبودية لتحقيق الغاية الأنطولوجية البيولوجية ·

وهكذا يصبح خضوع الانسان ظاهرة طبيعية لا تقبل المناقشة (تابو) ، ومن ثم ترقى الى مستوى المقدس · وبهذا المعنى تتوحد الأنظمة الاجتماعية العلمانية والدينية ، ويكون المقدس هو العنصر الموحد ، ومع ذلك فان ادريس ينسى أن العبودية ظهرت الى حيز الوجود لكي يعمل العبد لصالح السيد · وتتحقق هذه المصلحة المشتقة من عمل العبد من خلال انتاجه ، هذا العمل الذي يفوق مايعطيه السيد للعبد حتى يستطيع ممارسة انتاجه · ومن ثم يصبح العنف المتمثل في الخضوع وسيلة الى تحقيق ماهو أعمق من ذلك وأعني به الاستغلال الاقتصادي ·

ويتحاشى ادريس ، عن عمد ، حقيقة بسيطة وهي أن ليس كل فرد مالكا لعبد يخدمه ، وأن الانسان كي يصبح سيدا وقادرا على استخدام عبد عليه أولا أن يمتلك وسائل العبودية · ولهذا يقول أنجلز :

---

(١٥) يوسف ادريس ، نفس المرجع ، ص ٢٤٩ ·

« لابد من تحقيق مستوى معين من الانتاج ونمو توزيع قبل ان تصبح العبودية ممكنة ، ذلك إنه من اجل أن يكون عمل العبد هو اسلوب الانتاج السائد فى المجتمع برمته لابد من زيادة مرتفعة فى الانتاج والتجارة وتراكم الثروة »(١٦) .

وثمة حقيقة أخرى تجاهلها إدريس وهى أن الخضوع ليس متجذرا فى القسمة الثنائية للعمل الى عقلى ويدوى ولكن فى الملكية الخاصة التى تحدد هذه القسمة ولهذا يقول انجلز :

« ان خضوع الانسان للعمل العقلى فى مختلف صوره يفترض أن القاهر لديه وسائل العمل التى بفضلها وحدها يمكنه استخدام الانسان المكبل . وفى حالة العبودية يضاف الى ذلك تقديم وسائل الكفاف التى تسمح للعبد بالحياة . ولهذا ففى كل الأحوال لابد من التسليم بتملك جزء معين من الملكية يفوق الحد المتوسط »(١٧) .

بل ان ادريس يتجاهل حقيقة هامة وهى أن العنف ممكن أن يكون اداة لتحرير الانسان وليس مجرد اداة لعبوديته . بل ان ثمة حقيقة اخرى مماثلة للحقيقة السابقة وهى أن ليس كل فلسفة تأملية وأن التاريخ يزودنا بالأمثلة التى تضع لها الفلسفة الأساس النظرى اللازم لأى تغيير ثورى . ويدعم رأينا هذا مجرد القاء نظرة عقلانية وموضوعية على تاريخ الثورات الكبرى : الفرنسية والأمريكية والروسية .

وقد تناول الأديب السودانى الطيب صالح نظرية الخضوع فى العلاقة بين السيد والعبد فى اطار حضارى أرحب وذلك فى روايته « موسم الهجرة الى الشمال » من خلال نظرية الخضوع الحضارى والمواجهة بين الثقافات فى مرحلة مابعد الاستعمار .

وتقع أحداث القصة فى قرية فى جنوب السودان ، ويقدم لنا الراوى

---

(١٦) انجلز ، نفس المرجع ، ص ٢٠٣ .

(١٧) انجلز ، نفس المرجع ، ص ٢١٢ .

شخصية مصطفى سعيد وهو غريب كان قد هاجر من الخرطوم الى هذه القرية . ليس له اخوة وموهوب فى اللغة الانجليزية وتبنته سلطات الاحتلال البريطانى وتولت رعايته ليصبح شخصية عالية بعد أن يتمثل ثقافتها . وبالفعل حصل سعيد على اعلى درجـــة اكاديمية واصبح شخصية عالية بفضل ما أوتى من طموح بلا حدود للحصول على العلم يلازمه احساس دفين بأنه بلا جذور ، ولكنه كان يعانى من نقص عاطفى حاد وغريزة حيوانية كامنة أحدثا تشكيلا لسلوكه . وبالاضافة الى شهرته الأكاديمية كانت له شهرة جنسية بفضل ما أوتى من قوة جسمانية . وقد أفضت علاقته الجنسية المتعددة الى انتحار النساء اللاتى كن على علاقة به ، والى قتل زوجته الانجليزية . ثم انتهى به المطاف الى هذه القرية السودانية الصغيرة ليحيا حياة مزارع بسيط . وتنتهى القصة بغرق البطل . ويقال انه لم يغرق ولكنه انتحر وغاص جسمه فى قاع النيل ولم يعثر عليه ولكنه مات متحدا مع جذور ثقـــافته .

وتمثل الرواية المواجهة بين الثقافات من خلال المواجهة بين المقـدس والدنيوى من حيث أنهما عالمان متمايزان تماما . والجنوب هو رمز العالم الأول (المقدس) الذى يجسد التراث الذى يحكم الحياة فى هذه القـــرية السودانية . والشمال هو رمز العالم الثانى (الدنيوى) الذى يجسد ثقافة الغرب المستعمر (بكسر الميم) . وقد استجاب البطل الى الدنيوى واستبعد المقدس بسبب عدم نضجه العاطفى . وفى رأى المؤلف أن التأثير السلبى والمأساوى لهذا الاختيار هو الخضوع الكامل للمستعمر .

وفى رأى الطيب صالح أن الخضوع من خلال التثاقف هو عمل من أعمال العنف الذى يجب أن يزال بالعنف . وهكذا بينما ادريس يتصور أن تحول الانسان من ذات الى موضوع من خلال علاقة السيد بالعبد هو عنف مشروع فان صالح يتصوره على أنه عمل لا انسانى ينبغى مواجهته بعنف . ومن هذه الزاوية فان « موسم الهجرة الى الشمال » ترجمة أدبية لعبـــارة فانون « ان نفى الاســـتعمار ظاهرة عنيفة » (١٨) . ونفى الاســـتعمار ، هنا ، لا يعنى الا نفى الثقافة .

---

18. Fanon, **The Wretched of the Earth,** (London, 1973), p. 27.

وحيث يتناول صالح الخضوع فى سياق حضارى فان علاقة السيد بالعبد تتم فى مستوى المواجهة الحضارية · وهو لهذا يرفض السيد المستعمر من حيث انه اداة اخضاع ، والدليل هو العودة الى الجذور ، الى التراث والمواضعات على أساس المحافظة على الهوية الثقافية والأصالة فى مواجهة الغرب الحديث ·

وأيا كان الأمر فان صالح يتجاهل هذه الحقيقة وهى أنه فيما بعد الاستعمار فان التحدى الذى يواجه أية دولة نامية هو اعادة بناء المجتمع جذريا ، وأن أساس هذه الاعادة ينبغى ألا تكون المواجهة الحضارية وانما التمثل الخلاق لمنجزات الحضارة الانسانية بهدف امتلاكها من أجل تنمية المجتمع · ويحقق هذا التمثل الخلاق تواصلا بين الثقافات ، وتكاملا للحضارة خاليا من الخضوع · ثم ان التمثل الخلاق يستلزم مستوى معين من الكفاءة الثقافية التى تسمح للثقافات المتباينة بالمشاركة فى تحقيق التكامل بين الثقافات · وغياب هذه الكفاءة من شأنه أن يرد البلدان النامية الى استهلاك الثقافة دون انتاجها · وهذا الموقف يعيد علاقة السيد بالعبد الى مستوى أعلى يضم بين جناحيه الخضوع الاقتصادى والسياسى والثقافى، وبالتالى يخلق الصراع بين المنتجين والمستهلكين أزمة نفسية عند كل منهما لأنه ينشأ من وعى زائف يولد وهما ذاتيا يهيمن على الحياة الجوانية والبرانية لكل من الفريقين · وهذا الوهم هو الذى يحدد صورة كل فريق عند الآخر·وهىصورة مريضة لأنها ناشئة من وعىزائف تولد عن علاقةالسيد بالعبد ، وبسبب هذا الوعى الزائف تصبح الهوية الثقافية وهم ·

والمشكلات الزائفة التى هى ، فى الواقع ، ميكانزم دفاع هى وسيلة حماية ثقافة معينة ضد تهديد ثقافة أخرى ·

وتكمن ماهية الهوية الثقافية التى يدافع عنها صالح فى هيمنة القيم الدينية الثقافية · ومن شأن ذلك أن يطرح العلمانى فى مواجهة الدينى على أنهما وجهان متضادان للمقدس · ولكن من أجل تحقيق تغير اجتماعى جذرى ، فى القرن العشرين ، ينبغى اسقاط التضاد بين العلمانى والدينى وذلك اما بالاصلاح الدينى واما بالتنوير ·

« يتم الانتقال الى الحداثة اما بالكلفنية (الاصلاح الدينى) واما بالتنوير ... وفى الثقافة الكاثوليكية والأرثوذكسية فان الخاصية المشتركة تقوم بين عقلانية التنوير وتاريخيته المتمثلة فى الماركسية . وفى كلمة موجزة نقول ان العلمانية واردة اما فى الكلفنية مضافا اليها التنوير واما فى التنوير مضافا اليه وجهه التاريخى »(١٩) .

وهذا الانتقال قد تحقق فى الغرب بفضل حذف التعارض بين العالم العلمانى والعالم الدينى فى حين أنه لم يتحقق فى الشرق . وقد كانت الدعوة الى العودة الى القيم الثقافية التقليدية البدائية فى اطار المقدس هى احدى النتائج الرئيسية لغياب هذا الحذف . وهذه الدعوة هى جوهر « العبادة النافية » التى انعكست دراميا فى الرواية بفضل أعمال القتل والانتحار .

ويصرح صالح أنه كان متأثرا بفرويد أثناء كتابته الرواية(٢٠) . ومع ذلك فانه قد اقتطع فكرة جزئية من نظرية فرويد وهى الصراع بين الايروس والثاناتوس وتصور أنها هى النظرية برمتها ليبنى عليها روايته . ومن شأن هذا التزييف لفرويد تحجيم نظريته فى اطار الحتمية الشبقية ، وتجاهل جوهر النظرية الفرويدية ودلالتها فى تاريخ الفكر الانسانى . وقد أراد فرويد أن يحذف ثنائية الجسم والعقل الناشئة من القسمة الثنائية الأساسية بين العلمانى والدينى بفضل الاهابة بالتربية العلمية . تجاهل صالح هذه الحقيقة واعتقد أنه متأثر بفرويد فدعا الى نقيض مادعا اليه فرويد ، أى الاهابة بالتراث الدينى لعلاج الصراع بين الحب والموت حتى يمكن انقاذ الحضارة العصابية من الدمار ، وبذلك فشل صالح فى سبر غور أعماق فرويد ومن ثم لم يكن فى امكانه رؤية أصل الصراع العصابى بين الحب والموت . وهكذا نظر صالح الى الأعراض على أنها المرض ، واتخذ من الوهم نقطة البداية لتشخيص الدواء المضاد وهو التراث السودانى . وقد

---

19. D. Martin, **A General Theory of Secularization** (Oxofrd, 1978).

(٢٠) الطيب صالح ، مقابلة مع فوده الحسينى ، **الطيب صالح** ، (بيروت ، ١٩٧٦) ، ص ٢١٥ .

اتخذ هذا التراث شكل التابو لأنه خلا من الاصلاح ومن التنوير · وترتب على ذلك أن كان العنف هو المحصلة اللازمة من التابو ، ووسيلة لحماية المقدس ضد الدنيوى ·

ويمكن القول ، استنادا الى هذا التحليل ، أنمنهج تفكير صالح ليس جدليا ، ومن ثم منعه من التمثل الخلاق لثقافة الغرب · وبدلا من ذلك آثر فصل العالمين ، الغرب والشرق ، بدعوى أنهما لن يلتقيا ·

والسؤال الآن :

هل هو محق فى عزل الشرق من الغرب ؟

وللاجابة عن هذا السؤال ينبغى عرض نموذجين غربيين ، وقد اخترت وليم جولدنج وروايته « رب الذباب » · الفكرة المحورية فيها هى الطبيعة الانسانية من وجهة نظر أخلاقية · وفى مقال مشهور له بعنوان « القصة الخرافية » يعلق جولدنج على عمله الأساسى « **رب الذباب** » :

··· أى فرد عاش سنوات البربرية الفاشية ولم يدرك أن الانســان يصنع الشر كما تصنع النحلة العسل فهو اما أعمى البصر أو به خلل فى عقــله »(٢١) ·

ويرى جولدنج أن مهمته كاديب هى فى مســاعدة البشرية على فهم الطبيعة الحقيقية للانسان ، ولهذا فهو يتحدث عن شراهة الانسان الفطرية وقسوته وأنانيته :

« لقد اعتقدت أنالانسان مريض ، وأنه ليس مخلوقا فذا وانما هو مخلوق عادى ··· وقد يبدو هذا الاعتقاد عند الكثيرين واضحا ومألوفا بمصطلحات علم اللاهوت · أن الانسان مخلوق خاطىء ومحكوم بالخطيئة

---

21. W. Golding, "The Fable", **The Hot Gates and Other Occasional Pieces** (London, 1965), pp. 85-101.

الأصلية ، وطبيعته مليئة بالخطايا ، وحالته خطرة · انا اقبل علم اللاهوت واقبل الشائع ؛ ولكن ماهو شائع هو حق »(٢٢) ·

ان رواية « رب الذباب » مطروحة فى اطار حرب نووية مقبلة فيهـــا « الحمر » هم الاعداء · بدايتها طائرة مصابة تخرج منها مجموعة من طلاب مدرسة خاصة تتراوح أعمارهم من السادسة الى الثانية عشر ، ويجـدون أنفسهم فى جزيرة الفردوس مهجورة وبها مالذ وطاب · والرواية بعـد ذلك تحكى كيف تحولت هذه الجزيرة الفردوس الى جحيم بفعل الصبية أنفسهم · فالنظام تفسخ ، وأحد الأطفال أجريت عليه شعائر الذبح ، وآخر ألقى من على صخر ، وثمة صـــائد متوحش · وأخيرا تأتى النجـــدة من البحرية البريطانية · وتنتهى الرواية والصبيان يبكون عند اقدام ضابط ومجموعة من البشر هبطت الى الجزيرة لتنقذ الصبيان وتعيد القانون والنظام ·

وفى مقال « القصة الخرافية » يحاول جولدنج اقناع القـــارىء بأن الفكرة المحورية لرواية « رب الذباب » يمكن تطبيقها على التاريخ البشرى برمته · فهو يصف الرواية على أنها قصة خرافية عن مجموعة من الصبيان المتمدينين وجدوا أنفسهم فى حطام سفينة فى جزيرة مهجورة وسط المحيط ، وارتدوا الى الحالة الحيوانية · وقد حاول هؤلاء الصبيان تأسيس حضارة على هذه الجزيرة ولكنها فشلت لأن الصـــبيان أشرار · ومفهوم جولدنج البيولوجى عن الانســـان يتفق والمفهوم اللاهوتى عن الخطيئة الأصلية · وتصويره للشخصيات يلقى ضوءا على أن الانســـان حيوان بالفطرة ، ومدفوع فى سلوكه بطبيعته الشريرة المستسلمة للخطيئة والعنف ، وأن الحل الوحيد لهذه المعضلة هو الرحمة الالهية · وغاية جولدنج من هذا التصور هو تحذير البشر من طبيعتهم الشريرة ·

ومع ذلك فاذا كان جولدنج ضد العنف الناشىء من الطبيعة الانسانية الشريرة فانه ليس ضد نوع آخر من العنف وهو المؤسسة الاجتماعية كوسيلة مشروعة للمحافظة على المجتمع ضد الانحلال · وقوى المؤسسة هى على النحو التالى : الكنيسة والبوليس والقانون والحزب المحافظ والملكة · وهؤلاء

---

22. **Ibid.**

بشر لا يعانون من المرض الناشيء من كونهم بشرا • ولهذا فان عنفهم ليس شرا ولكنه خير لأنه يحقق « الرأى العام الاجتماعى » على حد قول هافلوك الليس الذى يساير فكر جولدنج ، بل ان قوى القانون والنظام وهى تكبت الطبيعة البشرية بالعنف تحافظ على النظام الاجتماعى ضد العنف اللاعقلانى والمدمر •

وحجة جولدنج عن أبدية الشر فى الطبيعة الانسانية تنشد المحافظة على مصالح الطبقة التى ينتمى اليها • والدليل على ذلك حجته المتناقضة عن استعمال العنف • ويقرر جولدنج أن الانسان بطبيعته عنيف ، ومع ذلك فان السلطة هى التى تمنع الانسان من ممارسة غريزة العنف ، ولهذا فغيابها يفضى الى الفوضى والدمار •

والواقع أن مايصوره جولدنج على انه أبدى فى الطبيعة البشرية هو عابر ومن ملامح الطبقة البريطانية الحاكمة • وغريزة العنف ليست الا نوعا من ميكانزم الدفاع الذى تستخدمه الدولة لتدعيم سلطتهـــا • ولهذا فان جولدنج يمزج الأخلاق الدينية بالســـياسة فيبرر استخدام العنف كوسيلة للمحافظة على الوضع القائم •

أما الأديب البريطانى الآخر فهو المسرحى ادوارد بوند الذى يمثل تيارا مضادا لوليم جولدنج ، فبوند هو صاحب نزعة انسانية لادينية تصور أعماله نقد التأثير الهدام للتحالف بين الدين والسلطة السياسية • وهذا النقد هو هجوم متسق على نمط عقلى خـــاص بالفكر الدينى ومتموضع فى أنسقة سياسية واجتماعية وسيكلوجية تبث العنف والدمار فى كل مكان • وعلى الرغم من أن مسرحيات بوند حافلة بالأفكار الدينية الا أنه يكتب عن الدين كخرافة وخيال من افراز ثقافة مكثفة فى عقول الافراد ، ووظيفته تتسق مع الخوف والقلق »(٢٣) • ولم يستطع بوند ، منذ طفولته ، فهم التناقض الأساسى فى العقيدة المسيحية الذى شرع العنف ، ولا فهم مبرر هذا العنف ، انه يتذكر خبرات طفولته عن الايمان الدينى المتجذر فى الخوف الدينى ويقول

---

23. T. Coult, **Edward Boud** (London, 1977), p. 22.

« انه شيء مخيف أن يفكر الانسان فى أن يكون الله محبة ويقتل ابنه من أجلنا ويصلبه ويعذبه ويغسلنا فى دمه » (٢٤) ٠

ومن أجل ذلك يؤسس بوند نقده عن العنف على علاقته بالدين والقانون والنظام ٠ وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن بوند يتناول العنف المشروع لقضية اجتماعية ، أى أخلاقية القانون والنظام التى ينعتها بأنها « أحدى الخطوات اللازمة لصيانة الظلم » لأن تقبل المشروعية الأخـــلاقية للبنية الاجتماعية العدوانية هو الظلم بعينه الذى يولد بالضرورة التحلل الاجتماعى العدوانى »(٢٥) ٠ ويقرر بوند القضية التالية فى مقدمته لمسرحيته بعنوان « لير » وهى مقدمة شبيهة بالمنفستو :

« أنا أكتب عن العنف كما كتبت جين أوستن عن آداب السلوك بلا كلفة أو افتعال ٠ فالعنف يشكل مجتمعنا ويهيمن عليه ، واذا لم نكف عن العنف فنحن بلا مستقبل ٠ والذين لا يريدون للأدباء أن يكتبوا عن العنف يريدون أن يمنعوهم من الكتابة عن أنفسنا وعن زماننا ٠ ان الكف عن الكتابة عن العنف أمر لا أخلاقى »(٢٦) ٠

ويثير نقد بوند للعنف مشكلة الوسيلة والغاية ، ويبين العنف على أنه من نتاج التاريخ ، ومن ثم يميز بين « العنف المشروع فى التاريخ والعنف غير المشروع »(٢٧) ٠ النوع الأول خال من الأذى ولازم للتطور البشرى ، أما الثانى فهو محصلة التكنولوجيا والأخلاق الاجتماعية وهو سمة السلطة الكابتة لحرية الفرد والمدمرة للبشرية ٠ يقول بوند :

ان اصطياد الفريسة عمل عنيف ولكنه ليس عدوانيا فى نظر الناس ٠ فالصياد يريد أن يأكل لا أن يدمر ٠ والعنف هنا خطر على الفريسة ولكنه ليس خطرا على الصياد ٠ والحيوان يصبح عنيفا ، أى مدمرا ، عندما تكون

24. E. Bond, Interview, **Theatre Quarterly**, vol. II, No. 5, Jan-Mar., 1972.
25. E. Bond, Preface, **Lear** (London, 1972), p. vii.
26. E. Bond, Preface, **Lear, ed. cit.**, p. v.
27. W. Benjamin, **Reflectious (ed.)** P. Demets (New York, 1978), p. 279.

حياته أو أرضه أو مكانته وسط جماعته مهددة ، أو عند النكاح أو الاستعداد للنكاح • وحتى فى هذه الحالة فان العدوان محكوم • ان الحـــرب عادة مايكون لها شعائر ، والحيوان الضعيف أو التائه يترك وحيدا فى حالة هروبه أو فى حالة خضوعه ، والبشر يستثمرون طاقاتهم ومهارتهم لصناعة الأسلحة الفتاكة لقتل بعضهم البعض ، أما الحيوانات فقد تطورت بأسلوب يسمح لها بعدم تدمير بعضها البعض »(٢٨) •

وقد اخترت من مسرحيات بوند « الطريق الضيق للشمال العميق » كنموذج على تناوله العنف والدين • وتحكى المسرحية قصة نشأة المدينة الدولة وسقوطها ، وتجرى أحداثها فى اليابان فى القرنين السابع عشر والثامن عشر أو التاسع عشر »(٢٩) ، وبدايتها أمثـــولة يابانية قديمة • وشخصيات المسرحية ثلاث : باشـــو وهو شاعر هنـــدى ، وشوجو وهو ملحد متشائم وجورجينا وهى مبشرة مسيحية ســـياسية • باشـو مؤيد للامبراطور وشوجو الحاكم الطاغية ، ومع ذلك فهو غاضب منه بسبب عدم توقيره للدين • وباشو يستدعى القوة البريطانية لاستعمار المدينة • ويقود شوجو انقلابا فاشلا حيث كان العنف مهيمنا على الفريقين ، وبقيت المدينة تحت سلطة الاحتلال البريطانى •

ان قصة « الطريق الضيق » تدور على الأخـــلاق الاجتماعية عندما تصبح صورة من صور العنف ، وبهذا المعنى فان الأخـــلاق مطروحة فى صورتها المزدوجة : العلمانى والدينى • وتتأسس أيديولوجيـا الأخـلاق الدينية على صورتين من السلطة الكابتة ، العلمانية والدينية ، وبهذا المعنى فان الأخلاق الاجتماعية العلمانية تتوحد مع الأخـــلاق الدينية على أنهما صورتان للعنف والكبت • بيد أن بوند يشير الى أن المؤسسين لهذا النظام سرعان مايصبحوا ضحاياه لأن « أخلاقهم الاجتمـــاعية تنكر حاجتهم الى العدالة ، ولكن هذه الحاجة هى أساسية الى الحد الذى فيه لا يمكن الهروب منها الا بالموت أو بالجنون »(٣٠) • وهذا واضح دراميا فى شخصيات

---

28. F. Bond, **op. cit.,**, p. v.
29. E. Bond, **Narrow Road to the Deep North** (London, 1973), p. i.
30. E. Bond, **Lear, ed. cit.,** p. v.

شوجو وجورجينا وباشو وكيرو · ويحاصر شوجو الطاغية ومعه جورجينا عميلة الاستعمار فى رحم تناقض النظام الذى ابتدعاه وصاناه · وتعترف جورجينـا صراحة لباشو أنها تستخدم الأخـــلاق الدينية اجتماعيا كوسيلة للسلطة السياسية ·

« ··· أنا أستعين بالأخلاق بديلا عن الشراسة ، فأنا أقنع الناس بأنهم خطاة ، وأن لديهم افكارا شريرة ، وأنهم شرهون وعناف ومدمرون بل أنا أذهب الى مدى أبعد فاقنعهم بأن أجسامهم ينبغى سترها ، وأن الجنس قذر ومفسد ولهذا ينبغى أن يمـــارس فى السر · وعندما يعتقدون فى أن مايفعلونه هو المطلوب فانهم لن يدينـــوك ـ اذ هم يشعرون بأنهم مذنبون ويوافقون على أنك محق فى أن تدينهم »(٣١) ·

وجنون جورجينا هو الحل الضرورى للتناقض الكامن فى ايديولوجيا السلطة الاستعمارية · فلقد هزمها اندماج السلطة السياسية مع الايمان الدينى استنادا الى مفهوم الخطيئة الذى يولد الاحساس بالذنب لدى الناس وذلك من أجل التحكم فيهم بلا مشـــقة · وقد أصبحت هى نفسها ضحية الاحساس بالذنب الذى كانت السبب فى توليده لأنها عاجزة عن التمييز بين الايمان الدينى الذى يستعين بالاحساس بالذنب كوسيلة للسلطة السياسية الكابتة ·

ويمثل شوجو سلطة بدون ايمان دينى أرثوذكسى · وعلى الرغم من أنه لا يبالى بالمقدس الا أنه يضع نفسه فى مركز عالمه المقدس ، وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن شوجو يتحول الى اله ومدينته تصبح هى الارادة الالهية مجسدة · انه يقول لكيرو : أنا المدينة لأنى أنا صانعها ، ولكنى صنعتها فى صورة الآخرين · لقد أراد الناس أن يكونوا أتباعا لى ، ولهذا فأنا قائدهم · وأنا لا أتوقف عن صناعة التاريخ ـ فهذه هى موهبتى مثل كونك تقيا »(٣٢) · والجمـــاهير فى مدينة شوجو شبيهة بالجمـــاهير فى المجتمع الحديث التى يصفها بوند بأنها « الجماهير النـــائمة اليقظة التى

---

31. E. Bond, **Narrow Read, ed. cit.,** p. 97.
32. E. Bond, **op. cit.,** p. 30.

لا تميز بين الحلم والواقع »(٣٣) • وتصريحات شــوجو هى تصريحات النازية التى تنبأ بها نيتشه فى فلسفة « موت الله » • والنتيجة التاريخية لهذه الفلسفة هى نشأة الفاشية التى أفضت الى موت الانسان •

وسلطة شوجو ، مثل سلطة جورجينا ، مشتقة من الظلم الذى لا يشبع الغريزة الانسانية الاساسية التى هى ، فى رأى بوند ، الحاجة الى حماية الحياة المتجذرة فى الهوية الانسانية • ومحاولة شوجو فى تأكيد هذه الحالة الانسانية واردة فى مشاركته لحياة ابن الامبراطور بعد قتل والده واستيلائه على المدينة • وهذا الفعل الذى يبدو انسانيا مناقض لسلطة شوجو الظالمة• ومن ثم فهو يصبح ، مثل جورجينا ، فريسة الاحساس بالذنب الذى يغرزه فى شعبه ويجعله أساسا لقانونه ونظامه • ولهذا فان انقاذ شوجو للطفل ، مثل عناية جورجينا بالأطفال الخمسة ، يطرح التناقض بين انسانية الانسان والأخلاق الاجتماعية ويفضى به الى أن يكون ضحية مثلما هو صانع الضحية• وتصاب جورجينا بالجنون أما شوجو فيصبح أسير القوى الاستعمارية بعد فشل انقلابه المضاد وينفذ فيه حكم الاعدام • ومع ذلك ينبغى الا ينظر الى شوجو على انه شهيد ، وينبغى كذلك الا تفهم كلماته على أنها كلمات ذلك الذى يندم على جرائمه وطغيانه المنصب على شعبه لسنوات عديدة • انه لا يريد الا أن يفلت بجلده عندما يحس بأن سلطته فى طريقها الى الانزواء •

وتكشف تطلعات باشو الانتهازية عن الأخلاق الدينية الشرقية (البوذية) التى تتفق مع الأخلاق الدينية الغربية (المسيحية) • يقول باشو : « نحن نريد رموزا تنقذنا من انفسنا » (٣٤) • وهو قول مماثل لقول جورجينا عن الأخلاق : « نحن نريد الشيطان ليحمينا من انفسنا(٣٥) • وهذا دليل على أن الأخلاق الدينية واحدة سواء كانت أخـــلاق شرقية أو غربية وثنية أو علمانية • فكل منهما يستند الى الاحساس بالذنب (شيطان جورجينا وعبادة الأوثان (رموز باشو) ويولد الاغتراب • ويفسر بوند تأثير هذه الاخلاق على المجتمع والفرد على النحو التالى :

33. E. Bond, **Lear, ed. cit.,** p. vi.
34. E. Bond, **op. cit.,** p. 27.
35. **Ibid., p. 42.**

« فى هذا الصراع اللذة تصبح احساسا بالذنب ، وينشأ المطهرون الأخلاقيون اللا انسانيون · وعدوانهم ، أحيانا ، مختبىء تحت نشوة عارمة ، ولكن من الغريب أن انعكاس هذه النشوة على آرائهم ومعتقداتهم ضئيل للغاية ، وأن تعصب هؤلاء الحراس على الأخلاق يصل الىحد التدمير»(٣٦)·

ثم ان باشو ، المدافع عن الأخلاق الدينية ، يعانى من الاغتراب لأنه يضع مركز وجوده خارج ذاته · ويعلن أنه يعطى الصدارة للقيم الدينية فى انكار الذات وانكار الشهوة ومع ذلك ينغمس فى العالم المادى ويترك طفلا يموت جوعا · بل أنه يتهم شوجو بالتعصب لأنه يخرج على التراث المقدس· فباشو يؤثر انقاذ مشروع مقدس وحمايته على انقاذ حياة انسان ، وهذا الانحراف بالهوية الانسانية عند تغريبها بتقديسها لموضوع من صنع الانسان هو مظهر من مظاهر الاغتراب الدينى · ثم ان اغتراب باشو يدفعه الى استغلال حياة انسان ، وأعنى به ابن الامبراطور ، لتحقيق مصالحه الخاصة · وهو لهذا يستدعى العنف وذلك بالتآمر لاحداث انقلاب ضد شوجو بمعونة البريطانيين · وبعد أن يترك باشو الطفل فى البداية ، وهو ، أغلب الظن ، ليس الا شوجو الطاغية والمخلوع ، يسهم بعصبية ، فى اعدامه · وجثمان شوجو الممزق ليس الا تخارجا لنزعة افتراس الانسان لأخيه الانسان ، وهى نزعة نابعة من الاغتراب الدينى · ويقارن بوند بين باشو وشوجو من زاوية العنف والعدوان فيقول : « ان شوجو ضحية الاحداث ، أعنى أنه ليس مجرما ·واذا كانثمة مجرم فى هذه المسرحية فهو باشو»(٣٧)·

وباشو مجرم منذ البداية وذلك عندما يقرر ترك الطفل بجوار النهر والرحيل الى الشمال من أجل تمثل التنوير · ولكنه عاد بعد ثلاثين عاما ولم يكن متمثلا للتنوير · ويشهد على فظائع شوجو (وضع المساجين فى بالات واغراقهم فى النهر) من غير انزعاج أو تأثير · بل انه لم يتأثر الا عندما يخرج شوجو على التراث المقدس · ومسلسل باشو والطفل فى مقدمة المسرحية ليس الا أساسا للظلم والعنف واللا انسانية المهيمن على المدينة والناس فى هذه المسرحية ·

---

36. E. Bond, **Lear, ed. cit.,** p. ix.
37. E. Bond, Interview with John Calder, **Gambit,** vol. 8, No. 31, 1977, p. 9.

ويكتشف بوند علاقة بين العنف والاغتراب ، ويحاول تفسير العنف باغتراب الانسان · فهو يقرر أن عنف الانســان وعدوانيته ليس ضرورة حتمية وانما هو استعداد يستخدمه الانسان اما للهجوم واما للدفاع ، وبذلك يحاول بوند تفسير الاستجابة العدوانية استنادا الى الاغتراب :

« نحن نستجيب عدوانيا عندما نكون محرومين على الدوام من حاجاتنا الجسمية والعاطفية أو عندما نكون مهددين بهذا الحرمان · واذا كنا على الدوام محرومين ومهددين على هذه الوتيرة فنحن نحيا فى حالة عدوان ·

وليس ثمة قيمة للمرتب المدفوع لانسان يعمل فى مصنع أو مكتب طالما أنه محروم بالمعنى المشار اليه ، ولأنه يسلك بطريقة لم تكن مرسومة له فانه يغترب عن ذاته ، ومن شأن هذا الاغتراب أن تكون له نتائج عاطفية ، اذ يصبح عصبيا ومتوترا ، ويبدأ فى البحث عن التهديدات فى كل مكان · الأمر الذى يفضى به الى أن يكون مثيرا للقلاقل ، ومهددا للاخرين فتتدهور مكانته على وجه السرعة »(٣٨) ·

ان مفهوم بوند عن العدوان يفضى الى طرح الاغتراب كقضية انسانية أساسية · ومع ذلك فانه يلحق الاغتراب بالعنف والعدوان · وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن نقد بوند للمجتمع المعــاصر يدور على أن المجتمع الراهن هو تتويج لمرحلة تاريخية طويلة من كبت حاجات الانسان البيولوجية بالمعنى الذى يقصده بوند ، أى حماية الحياة أو الغريزة الأساسية المتجذرة فى الهوية الانسانية · وعندما يتحدث عن الوضع الراهن للطبيعة الانسانية فهو يعنى الدافع المدمر فى الانسان والذى له نتائج ليس فقط اجتماعية بل أيضا سيكلوجية ، وبوند غالبا مايهتم بالدوافع السيكلوجية والاستجابات · ويهاجم الدين والأخلاق الاجتماعية باعتبارهما صورا للعدوان على الانسان، اذ أنهما يكبتان هويته الطبيعية ويحيلانه الى كائن مشوه ومغترب من خلال الخطيئة والاحســاس بالذنب · وقد أفرزت الأخــلاق الدينية والمحرمات الاجتماعية موجودات انسانية شاذة ، وحضــارة مدمرة ، أو « حضارة عصابية » على حد تعبير فرويد ·

38. E. Bond, **Lear,** p. viii.

واستنادا الى المفهومين المحددين وهما العنف والمقدس فى اطار المقارنة بين انتاج كل من الثقافتين العربية والأوربية فان خاتمتنا هى على النحو التالى : الثقافة العربية ليست جدلية بينما الثقافة الاوربية جـــــدلية فى حركة لولبية ·

المراجــع

Arendt, Hannah. **On Violence,** New York, 1969.

Benjamin, Walter (trans.) P. Demetz. **Reflections,** New York, 1978.

Bond, Edward, **Lear,** London, 1972.

Nerrow Road To the Deep North, London, 1973.

Interview, **Theatre Quarterly,** Vol. II, No. 5, Jan-Mar., 1972.

Durkheim, Emile. **The Elementary Forms of the Religious Life,** London, 1976.

Fanon, Frantz.**The Wretched of the Earth,** London, 1973.
Ellis, Havelock. **Morals, Manners and Man.** London, 1942.
Engels, Frederick, **Anti-Duhring,** Peking, 1976.
Freud, Sigmund, **Civilization and its Disconts,** London, 1975.
Golding, William. **Lord of the Flies.** London, 1977.

The Hot Gates and Other Occasional Pieces. London, 1965.

Idris, Youssef, **al-Farafeir,** Cairo, 1974.
Lipman, Walter, **Preface to Morals,** London, 1929.
Martin, David, **A General Theory of Secularization.** Oxford, 1978.

Martin, David, **A General Theory of Secularization,** Oxford, 1978.
Rousseau, Jean-Jacques, **The Social Contract and Discourses,** New York, 1977.

Saleh, Taiyeb, **Season of Migration to the North** (trans.) Denys Johnson-Davis, London, 1978.

Weber, **Max, The Power of Elite,** New York, 1956.

الايديولوجيا والعلمانية
فى
تركيا

ارجون أوزبودون (تركيا)

تركيا هى النموذج الوحيد ، فى كل البلدان الاسلامية ، لنوع من العلمانية شامل ونضالى · وليس أدل على ذلك من أن ثمة اتجاها نحو العلمانية فى دول اسلامية عديدة ، ولكنه لم يتغلغل كما تغلغل فى تركيا ، ولم يحدث له أن كان أحد أعمدة الدولة · والواقع أن الدستور فى معظم الدول العربية لا يخلو من اشارة الى الاسلام · وتبدو هذه الاشارة فى احدى الأشكال الثلاثة : فى التشريع ، وفى اعلان أن الاسلام دين الدولة ، وفى ضرورة أن يكون رئيس الدولة مسلما · فالدستور ، فى سوريا وتونس وهما من أكثر الدول العربية علمانية ، ينص على أن رئيس الدولة ينبغى أن يكون مسلما · والدستور المصرى (بند ٢) ينص على أن « الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع » · وتمثل الشريعة مكانة هامة ، فى كل البلدان العربية ، وعلى الأخص فى مجال الأسرة والارث والاحوال الشخصية(١) ·

« تركيا » اذن ، هى البلد الاسلامى الوحيد الذى ينص دستوره على العلمانية باعتبارها احدى الأسس المنظمة للدولة (بند ٢) ، بل هى البلد الاسلامى الوحيد الذى يتسم فيه النظام التشريعى بالعلمانية بما فى ذلك الأحوال الشخصية وقانون الأسرة والارث ، وهى المجالات التى قاومت الاتجاه العلمانى فى كل البلدان الاسلامية · فالقوانين ، فى تركيا ، تمنع التفرقة على أساس العقيدة ، والدستور نفسه يمنع مثل هذه التفرقة ·

---

1. Jean François Ryex et Gilles Blanchi, “Références à l’Islam dans le droit public positif en pays arabes”, **Pouvoirs**, 1980 (No. 12), pp. 57-70.

والحرية الدينية مكفولة للجميع بما فى ذلك الحرية فى أن يكون الانسان ملحدا ، أو الحـــرية فى تغيير العقيدة • والتعليم الدينى ، فى المـــدارس الحكومية ، مسألة اختيارية • ومن بين مظاهر علمانية أتاتورك الراديكالية أن الدستور يشجب بوضوح أى نشاط سياسى يهدف الى تأسيس نظام سياسى على أسس دينية ، بل انه يفرض عقوبات صارمة • (الدستور ، بند ١٩ ، ٥٧ ؛ القانون الجنائى التركى ، بند ١٦٣) •

وهذه كلها أمور معروفة ولا طائل من الاطنـــاب فيها • ومن الأمور المعروفة كذلك أن المجتمع التركى مجتمع اسلامى فى جوهره على الرغم من القوانين الدستورية سالفة الذكر • فاغلب الســـكان (٩٨٪) مسلمو العقيدة ، واغلب هؤلاء يمارسون العقيدة ، وهذه النسبة المئوية فى مصر وسوريا • والمساجد ممتلئة بالمصلين ، وبعثة الحج الى مكة المكرمة من أكبر البعثات • وأغلب المســـلمين ، وخاصة فى القرى ، يحرصون على الصيام فى رمضان الى الحد الذى فيه يواجه أولئك الذين لا يأبهون بالكشف عن عدم صيامهم بنظرة اجتماعية ساخطة ، وفى الثلاثين سنة الماضية ازداد بناء المساجد وتأسيس الجمعيات الدينية بشرط الا تجاهر بعداء العلمانية ، كما ازدادت مدارس تحفيظ القـــرآن ، وازداد نشاط الأصوليين المسلمين فانضم اليهم العديد من الشعب • وفى العشر سنوات الماضية تأسس ، فى الجمهورية التركية العلمانية ، حزب اسلامى هو حزب الخلاص الوطنى بزعامة اربكان • وبحسابات برلمانية محسوبة أصبح هذا الحزب هو المفتاح الرئيسى لأى جبهات سياسية ، بل أصبح شريكا فى حكومة داميرال وحكومة اتشـــفيت •

والسؤال اذن : ماهى خـــلاصة هذا التناقض ؟ هل معنى ذلك أن أتاتورك فشل فى تحقيق ما ينشده من تأسيس مجتمع علمانى وضعى عقلانى؟ هل نذهب الى أبعد من ذلك ونقرر أنها محاولة فوقية لفرض علمانية أجنبية على مجتمع اسلامى ، أى محاولة محكوم عليها بالفشل لأنها عزلت نفسها عن التراث الثقافى للشعب ، فعجزت عن تفجير طاقة هذا الشعب ؟ (٢) وهل

2. Hichem Djait, L'Europe et l'Islam, Paris, Seuil, 1978, p. 56.

بعض المشاكل التى تواجهها تركيا اليوم نتيجة أزمة هوية هى بدورها نتيجة نظام أتاتورك الذى استبدل الهوية الدينية التقليدية بهوية علمانية قومية ؟ واذا كانت هذه الأسئلة صحيحة فهل نتوقع حركة احياء اسلامية فى تركيا ، أو انفجارا شعبيا مماثلا للثورة الايرانية ؟ ان هذه الأسئلة كثيرا ماتتردد اما لأنها تعبر عن رغبة دفينة فى تحقيق هذه الثورة ، واما لأنها تعبر عن معرفة ناقصة عن المجتمع التركى ٠ ان الغاية من هذا البحث تحليل مكانة الاسلام فى المجتمع التركى وفى السياسة التركية بعد حوالى ستين عاما من تجربة أتاتورك ٠

أن أولئك الذين يتصورون أن الاحياء المتواصل والمتصاعد للممارسات الدينية فى تركيا دليل على فشل أتاتورك يتجاهلون حقيقة معينة وهى أن أتاتورك لم يكن فى نيته أن يتخلص من الاسلام فى تركيا ٠ انه لم يكن ضد الدين ولكنه كان ضد الكهنوت ٠ ولم تكن محاولته الا أن يكون الدين مسألة شخصية مرتبطة بضمير الفرد بدلا من أن يكون مبدأ منظما للمجتمع ٠ ولا أدل على ذلك من أن الحرية الدينية ، على صعيد الفرد ، موضع تقدير وتوقير ، وأن التعبير السياسى عن الاسلام مرفوض تماما ٠ فى ضوء هذه المعايير يمكن القول بأن غاية أتاتورك قد تحققت بسبب تفرقة غالبية المؤمنين المسلمين بين معتقداتهم الدينية وحيــــاتهم السياسية ٠ ولهذا فان مكانة الاسلام السياسى الأصولى ضئيلة ، والدلالة على ذلك ضعف حزب الخلاص الوطنى ٠ فقد حاز هذا الحزب ١٢٪ من أصوات الناخبين فى عام ١٩٧٣ ، و ٥ر٨٪ فى عام ١٩٧٧ ، ومن ثم فقــد خسر نصف المقــــاعد البرلمانية ، أما الأحزاب الأخرى فعلى الرغم من أنها مختلفة فيما بينها على قضــــايا أخرى الا أنها متكافئة فى جمهورية أتاتورك العلمانية ٠ هذا بالاضافة الى أن العلمانية التركية قد استمرت خمسة وثلاثين عاما فى ظل أحزاب متعــددة ومتنافسة دون أن تفقد مقوماتها الأساسية ٠

ومن الزاوية التــــاريخية ليس من الميسور قبول الفكرة القائلة بأن العلمانية فى تركيا كانت مفروضة على المجتمع ٠ أولا : « علينا ألا ننسى أن الاسلام ، عند الأتراك ، هو نسق عقائدى ولكنه ليس عنصرا من عناصر

القومية على نحو ماهو وارد عند العرب ٠ ولهذا فان مكسيم رودنسون(٣) يقرر أنه فيما يختص بالرؤية العلمانية للقومية العربية فان « الاسلام قيمة قومية عربية أكثر من أن يكون وحيـــا الهيا ٠ بل ان المسيحيين العـــرب ينظرون الى الاسلام على هذا النحو ، ويعلون من دور النبى باعتباره موحدا للعرب وملهما لهم فى توسعاتهم » ٠ ومن ثم فان انتشار الايديولوجيا القومية العلمانية فى تركيا أيسر منها فى أى بلد عربى ٠

ثانيا ، كانت الامبراطورية العثمانية مؤسسة على الشريعـــة ولكن لا ينبغى التهويل من أهمية هذه الخاصية ٠ فاستنادا الى النظرية الاسلامية الكلاسيكية للدولة فان « الحاكم ليس الا قاضيا واداريا ؛ سلطته قد تكون تنفيذية وادارية وقانونية ولكن ليست تشريعية ٠٠٠ ذلك أن الله وحده هو المشرع الأعظم لأنه هو واهب الشريعة الالهية الكاملة والـــكافية والدائمة والمكتوبة فى القرآن الى الأبد والخاتمة النهائية والضرورية للبشرية ، ولهذا فليس ثمة مكانة أو حاجة لدولة تشريعية ٠ والحكم ليس عملية تشريعية ، ولكن ادارية وتفسيرية ٠ والحاكم ليس مبدعا للقانون وانما هو آلة له »(٤)٠ وعلى الضد من هذا الرأى يمكن القول بأن التشريع كانت له مكانة هامة فى الدولة العثمانية ٠ وهنا ينبغى التنويه بأن سليمان الأول كان ملقبـــا بـ « سليمان القانونى » ، وتشريع محمد الثانى كان موضع تقدير عظيم الى الحد الذى اعتبر وكأنه دستور الامبراطورية ٠

ثالثا ، ينبغى التنويه بأن تطور العلمانية ، فى تركيا ، لم يبدأ مع نشأة الجمهورية ، ولكن مع عصر التنظيمات ٠ فقد استعيرت القوانين الغـــربية وتطبيقاتها ، وتأسس نظام تربوى علمانى فى القرن التاسع عشر ؛ بل كان دستور عام ١٨٧٦ أداة علمانية فى يد الحكومة على الرغم من وجود بنود قليلة متعاطفة مع الدين ٠ هذا مع ملاحظة استمرار القسمة الثنائية بين القوانين العلمانية والشريعة حتى جاء أتاتورك ٠ ولكن كان ثمة تيار واضح ومتجه الى علمنة الدولة فى القـــرنين التاسع عشر والعشرين ٠ ولم تكن الكمالية ألا بلورة وتكثيفا وتجذيرا لتيار سائد ٠

---

3. Maxime Rodinson, **Les Arabes,** Paris, P.U.F., 1979, p. 106.
4. William Zartman, **Pouvoir et Etat dans l'Islam, Pouvoirs,** 1980 (No. 12) p. 6.

رابعا ، كانت هناك جماعات هامة فى المجتمع التركى بالاضافة الى جماعة ضئيلة العدد ولكنها هامة سياسيا من المثقفين المستغربين ســـاندت التيار العلمانى ، واقصد الشيعة التركية وتعدادها ربع عدد الســـكان ، وكانت تعانى اضطهادا قاسيا تحت حكم الدولة العثمانية السنية · وفى رأى ملاحظ مدقق أن أتاتورك ، عند الشيعة ، يحتل مكانة معاكسة لمكانة السلطان ســـليم ، اذ أن لديهم ، عن هذا الأخـــير ، ذكريات عن اضطهاد مرير · أما أتاتورك فهو « مؤسس جمهورية من المدنيين تستند الى القومية اليعقوبية ، وهو من هذه الزاوية ملاك مدمر لنظـــام عثمانى لم تعرف فيه الجماعات الاجتماعية سوى القتال من أجل البقاء ومن أجل المحافظة على هويتها » (٥)·

وأخيرا ينبغى التذكير بأن العلمانية التركية قد استمرت أكثر من ثلاثين سنة فى نظام سياسى مفتوح يستجيب فيه السياسيون الى المطالب الشعبية والى الضغوط الشعبية بما فى ذلك الضغوط الواردة من العناصر الدينية · هذا مع التسليم بأن هذه الضغوط قد أفضت الى الغـــاء بعض القوانين الصارمة ، والتسامح مع النشاط السياسى الدينى المنظم على الرغم من عدم مشروعية هذا النشاط · هذا بالاضافة الى أن هذه القوانين الملغاة لم تؤثر فى المبادىء الأساسية للكمالية العلمانية · وقد فشل حزب الخلاص الوطنى وهو يدافع عن عودة القيم الاسلامية فى تجاوز نسبة العشرة فى المائة من عدد السكان المؤيد له ، بل ان هذا الحزب قد تدهور فيما بين ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ · وقد كان أساس الاختيار ، لدى غالبية الناخبين الأتراك بما فى ذلك ملايين من المســـلمين الملتزمين ، مردود الى العلمـــانية وليس الى العقيدة الدينية · واذا كان ذلك كذلك فمعنى ذلك أن الكمالية قد حققت غايتها ·

5. **Altan Gökalp, Têtes Rouges et Bouches Noires,** Paris, Société d'Ethnographie, 1980, p. 14-15).

من المقـــدس الى العلمـانى

أو

من القانونى الى اللاقانونى

دراسـة حالة ايرلنده

ميرنك غيوللا قادريج (ايرلنده)

مقـــدمة :

عادة مايقال عن التحديث أنه سند للعلمانية · وثمة تعريف شـــائع للعلمانية : « انها العملية التى بها يفقد الفكر الدينى بممارساته ومؤسساته دلالته الاجتماعية » (ولسن ، ١٩٦٦ ، ص ١٧) وهو عادة مايصور على أنه استجابة (أ) لتباين المؤسسات والأدوار بحيث تصبح الوظائف الدينية أقل انتشارا وأقل أهمية ؛ (ب) لتعدد المنظمات الدينية بمـــا يصـــاحبه من فقدان الادعاء بأنها تملك الحقيقة المطلقة ؛ (جـ) انتقال القيم «العقلانية» وأساليب الحياة من المراكز الأكثر تقدما الى الأقل تقدما بفضل وســـائل الاعلام على التخصيص · ويصور مسار العلمانية على أنه خط مستقيم وغير قابل للتراجع ، وأنه حركة حتمية متصلة تبدأ من المقدس الى العلمانى على الرغم من أن الأبحاث عادة تتناول المقدس والعلمانى على أنهما ظاهرتان منفصلتان ·

ودراسة حالة ايرلنده هى تناول نقدى لنظرية العلمانية · وسأبدأ ببيان أن عملية التحديث فى ايرلنده لها نتائج ايجابية عديدة ونتائج سلبية قليلة بالنسبة الى الكنيسة الكاثوليكية · ثم أفحص المعطيات الخاصة بالدين فى ايرلنده كعلامات على العلمانية ، مع تقديم نموذج بديل ــ من القانونى الى اللاقانونى ·

التحديث فى ايرلنده :

ينقسم التحديث ، فى ايرلنده ، الى ثلاث مراحل :

(أ) المرحلة الاستعمارية (١٨٢٠ ـ ١٩٢٢) · تتميز هذه المرحلة بالحراك السياسى ومحو أمية الجماهير ، وتنصير الثقافة ، وتدنى عـــدد السكان ابتداء من عام ١٨٥٠ · وقد انسحب البريطانيون من ٢٦ الى ٣٢ بلدة فى عام ١٩٢٢ بعد كفاح مسلح وسياسى ·

(ب) الكفاية الذاتية للاســـتعمار الجـــديد (١٩٢٢ ـ ١٩٥٨) · كان أساس تقسيم ايرلنده هو رغبة قطاع كبير من البروتستانت فى المحافظة على الصلة ببريطانيا ولهذا ضمت القطاعات التى يسيطر عليها البروتستانت بعضها الى بعض · وهكذا تدنت التعددية فى ايرلنده ، واستقطب الشعب فى مجموعتين دينيتين فى الشمال كنتيجة للاستقلال السياسى(١) · وكانت التنمية الزراعيـــة واستيراد ماهو ناقص من الأهداف الرئيسية · وكانت حماية الانتاج هى الأساس ـ ارتفاع التعريفة الجمركية لحماية المنتجـات الايرلندية مع رقابة مشددة لمنع الفساد الخلقى · ونقص عدد السكان بسبب الهجرة المكثفة لأن التنمية الصناعية لم تكن كافية لاستيعاب العمالة الزراعية الفـــائضة ·

(ج) التنمية التابعة للاستعمار الجديد ١٩٥٨ ـ تميزت هذه الفترة بالتصنيع وعلى الأخص باغراء الشركات متعددة الجنسيات ، وبالتنويع السريع للمهن ، وبتنمية وسائل الاعلام ، ودخول السوق الأوربية المشتركة ·

علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالتحديث :

أدت الكنيسة دورا فعالا فى عملية التباين خلال القرن التاسع عشر ·

---

(١) معظم سكان جمهورية ايرلنده كاثوليك ٩٤٪ فى عام ١٩٧١ (احصاء السكان عام ١٩٧١ ، ج ٩) بينما نسبة الكاثوليك ٣٥٪ فى ست بلدان شمالية ، والغالبية تنتمى الى الملل البروتستانتية ـ ٢٣ر٦٪ انجليكان ، ٩ر٩٪ برسبيتبريان ، ١ر٥٪ ميثودست ، ٩ر٦٪ أخرون ·

وتميزت هذه المرحلة باضطهاد الكاثوليك والارتياب المتبادل بين الطوائف · وانشئت المؤسسات الرئيســـية خـــلال هذه المرحلة على أسس طائفية ـ المستشفيات والمدارس والملاجىء ـ وقد أسهم كل هذا فى « تجزئة » المجتمع حتى يومنا هذا (٢) · وحدث أول تحرك جماهيرى فى العشرينات من القرن التاسع عشر وواجه مباشرة مسألة التحرر الكاثوليكى ، ودعمته الكنيسة تدعيما قويا · ولم تكن عملية التباين منطوية على أى صراع مع الكنيسة بل ان الكنيسة ـ كمؤسسة ـ قد ازدادت قوة منذ هذه الفترة ، وفى عام ١٨٤٠ لم يكن لدينا سوى عدد ضئيل من اماكن العبادة ، وكان ثمة قسيس واحد · ومع احتساب عدد الكهنة وندرة الكنائس فى عام ١٨٤٢ ، ٤٠٪ من السكان يذهبون الى الكنائس كل يوم أحد (لاركن ، ١٩٧٦ ، ص ١٨ ـ ١٩) ، ولكن مع بنـــاء الكنائس وزيادة عدد الكهنة وادخال الأسلوب الكاثوليكى فى التكريس ، واقامة الشعائر الدينية كل يوم أحد شاعت الممارسات الدينية · وأثبتت الاحصائيات التى أجريت فى بداية السبعينيات أن ٩٠٪ من السكان ينتظمون فى القداس مرة فى الأسبوع على الأقل وربع هؤلاء ينتظم أكثر من مرة · وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر انخرطت الكنيسة فى حركات الثقافة الوطنية بأسلوب غير مباشر وانقسم الكهنة حول قضية الاصلاح الزراعى وأدان الكفاح المسلح أسلوب الكهنة ، ولكنه لم يستبعد المناضلين الذين ضيقوا من تحالفاتهم الدينية والسياسية · وفى المرحلة الثانية ، مرحلة مابعد الاستقلال ، لم تكن الكنيسة فى حاجة الى الانشغال بالأمور السياسية لأن معظم السياسيين كانوا من الكاثوليك (وثمة استثناء واحد لهذه القاعدة عندما أدان الاكليروس تشريعا خاصا بالأمومة ورعاية الطفل (Whyte, 1971) · ومع ذلك فقد كان الكهنة من العوامل الهامة المؤثرة فى الانضباط الاجتماعى · وقد شهدت هذه الفترة تصاعدا فى عدد العلمانيين المتدينين ، وتكثيفا للنشاط التبشيرى، وفى المرحلة الثالثة والراهنة على الرغم من أن ٩٤٪ من سكان الجنوب كاثوليك فثمة وعيا متعاظما بضرورة أن يكون المجتمع تعدديا بسبب اشتعال حركات الحقوق المدنية وحرب العصابات فى نهاية الستينيات فى ست بلدان ، وبسبب ادخال التلفزيون

---

2. Whyte, 1977.

الذى يحث على تقبل أساليب الحياة المتباينة ٠ وقد تبنى الكهنوت الايرلندى أسلوب التدرج فى تنفيذ التغيرات التى أقرها مجمع الفاتيكان الثانى ، واختفت الاعتراضات التقليدية على الرغم من أنه فى عام ١٩٧٣ آثر ١٧٪ من الكاثوليك أن يكون القداس باللغة اللاتينية ٠ وعلى ذلك فثمة مؤشرات سلبية ٠ فقد تدنت نسبة المكرسين ابتداء من عام ١٩٦٧ ٠ أما فى عام ١٩٨٠ فقد حدث تحول طفيف ٠ فقد ازداد الثراء مصحوبا بتصاعد المشكلات الاجتماعية مثل الجريمة والطلاق والأطفال غير الشرعيين ، والخمر ، والاستهلاك ٠ وعلى الرغم من أن نصف السكان قد انتظم فى الاحتفاء بالبابا يوحنا بولس الثانى أثناء زيارته لايرلنده فى عام ١٩٧٩ الا أن الشائع أن ايرلنده فى طريقها الى أن تكون مجتمعا علمانيا ٠

اختبار صحة نظرية العلمانية فى ايرلنده (أ) ابعاد التدين :

ان المعطيات الطولية ضرورية لاختبار صحة نظرية التغير الاجتماعى أى العلمانية ٠ وفى حالة عدم توفر هذه المعطيات فالبديل هو التحليل التقاطعى وهو يستند الى المقارنة بين التدين « التقليدى » والتدين « الحديث » فى وقت واحد ٠ وثمة دراسة على نطـــاق واسع أجريت فى عام ١٩٧٣ ــ ١٩٧٤ لاتجاهات التدين ، والسلوك ، والمعتقدات ، والقيم الأخلاقية فى ٢٦ بلدة فى جمهورية ايرلنده ٠ وحدثت مقـــابلات شخصية مع ٢٦٢٣ اختيروا من سجلات الناخبين ٠ من بينهم ٢٤٩٩ من الكاثوليك العلمانيين ٠ وانصب التحليل على هذه المجموعة ، وحصلنا على معطيـــات خاصة بمؤشرات اجتماعية وثقافية تسمح لنا باجراء التحليل التقاطعى لاختبار صحة نظرية العلمـــانية ٠

والممارسة الدينية هى أقوى تعبير عن الدين فى ايرلنده ، فمن بين عشرة كاثوليك تسعة يذهبون الى الكنيسة كل يوم أحد ، ويتناولون القربان المقدس ثلاث مرات فى السنة ٠ والذين لا يذهبون الى الكنيسة أسبوعيا نصفهم يبرر ذلك بعدم الاكتراث ، والباقى يبرر بالمرض أو العمل٠وثمةعلاقة احصائية تبين أسباب الذهاب الى الكنيسة وعدد مرات الذهاب : ٤ر٢٣٪ يذهبون الى الكنيسة أكثر من مرة فى الأسبوع بسبب العقيدة أو التكريس ٠ ٥ر٧٦٪ لديهم مبررات

قانونية مثل الوفاء بالتزامات الكنيسة أو تجنب الخطيئة • أما الذين لا يذهبون الى الكنيسة أسبوعيا فيبررون ذلك بعدم اكتساب عـــادة الذهاب أو بسبب ضغوط اجتماعية • ومستويات التكريس ادنى من الممارسة الدينية ـ ٤٠٪ من العينات يمارسون الصلاة العائلية على الأقل فى المناسبات •

وايرلنده ليست على غرار بلدان أخرى ذلك أن مستويات العقيدة أدنى من مستويات الممارسة الدينية ٥٠٪ موافقون على تسع نقط مما يتضمنه الايمان الارثوذكسى • فالمعتقدات فى الظواهر المرعبة تلقى أدنى تقبل مثل الاعتقاد فى جهنم أو فى الشيطان • فهذه المعتقدات مرفوضة من ربع العينات المنتقاة ؛ فى حين أن الايمان بالله مقبول من ٥ر٩٥٪ •

وعند مستوى الخبرة فان خمس العينة ليس لـــديه أية خبرة بشروط الايمان • ومن بين كل ثلاثة اثنان لديهما « شعور بأنهما فى حضرة الله » ، ولكن ٦ر٣١٪ فقط يزعمون أن لديهم « شعورا بأنهم قد تلقوا رسالة خاصة من الله » •

ويقال ان القوة المعزية للدين فى وقت الشدة هى السبب فى التمسك بالعقيدة الدينية ، ولكن الأدلة التى تؤيد هذا القول هزيلة • ومع ذلك فبين نصف العينة وثلاثة أرباعها ترى أن الدين معين فى انجاز الغايات الشخصية والاجتمـــاعية •

وعند مستوى الاتجاهات والميول فان الغالبية أيدت الكنيسة فى معظم أنشطتها على الرغم من توجيه النقد الى الكنيسة من قبل ٤٥٪ ، فالغالبية سعيدة بالتغيرات الحادثة فى الكنيسة وعلى الأخص فى الطقوس الكنسية • وواحد من كل ثلاثة يوجه نقدا الى الكنيسة •

والعلاقات الاجتماعية لهؤلاء الذين اخترناهم كعينات مدعمة لمعتقداتهم الدينية وسلوكهم • وليس هذا بالأمر الغريب فى مجتمع ٩٤٪ كاثوليك ، والحوار بين الملل محدود ، ٣٪ فقط متزوجون من غير الكاثوليكيات ، ٦٪ أبناء لزواج مختلط • ومن بين كل ثمانية حالة واحدة لها أقارب من ملل أخرى ، وأقل من نصف هؤلاء يلتقى بالأقارب أكثر من مرة فى العام ، وثلثا

هؤلاء لهم أصدقاء كاثوليك ليس الا ، ولهذا ليس ثمة مدعاة للدهشة اذا ماتصـــوروا درجة عـــالية من التماثل بين معتقداتهم الدينية وممارساتهم ومعتقدات أسرهم وأصدقائهم وزملائهم ٠ ٢٩٪ ارتأوا أن هذه المجموعات متسقة مع ذاتها ، ١٦٪ فقط ارتأوا أنها ليست متسقة الى درجة عالية ٠ وثمة دغدغة من قبل سلسلة من القضايا كتكوين اتجاهات نحو العلاقات بين الملل ٠ فقد أبدى أكثر من النصف اتجاها تسامحيا ، ثلث هؤلاء أبدى درجة عالية من التسامح ، وخمسهم أبدى درجة دنيا ٠ بيد أن هذا المقيــاس المسكونى مع مقاييس أخرى للاتصال بين الملل لم يكن مردودا الى التدين ٠

التحـــديث :

أوضحت الدراسة أن الرجال أكثر تقبلا للتحديث من النساء ٠ ودللت النساء ، فى أغلب الحالات ، على أنهن أكثر تدينا من الرجال ٠ والتدين أقوى من المعتقد فى علاقته بالممارسة الدينية ٠

الجنس :

أوضحت الدراسة أن الاتجاه العام للعلاقة بين السن والتدين يسير فى خط مستقيم ٠ فقد دلل السن على أنه مؤشر تنبؤى فيما يختص بالمعتقدات الدينية والسلوك والقيم ٠ بيد أن ثمة حالة واحدة مستثناة من هذه العلاقة ٠ فتدين أصحاب السن من ٢١ ـ ٢٥ أقل من تدين أصحاب السن من ١٨ ـ ٢٠ ٠ وعلى وجه العموم فان السن هام لدى الرجال والنساء بنسبة متكافئة ٠

التحضر :

بالنسبة الى متغيرات التـدين درجـــات الريفيين أعلى من درجـــات المتحضرين ٠ ومكان التربية مؤشر أفضل من مكان الاقامة ٠ وتأثير التحضر على الرجال أقوى منه على النساء ٠

خلفية الفــلاحة :

١ر٢٦٪ مزارعون أو عالة على مزارعين · وهذه المجموعة توصف بأنها « تقليدية » ، وأنها أكثر تدينا من غير المزارعين ·

التعـــليم :

الدراسة تنطبق على مراحل التعليم الابتدائى والفنى والثانوى · بالنسبة الى متغيرات التدين لدينا منحنى · فالذين أنهوا المرحلة الابتدائية متدينون لدرجة عـالية · والذين أنهوا الدراسة الفنيـة متدينون لدرجة دنيـــا · أما الذين أنهوا المرحلة الثانوية فيتراوح تدينهم بين العليا والدنيا ·

الطبقـــة :

اذا استخدمنا مقولات هول ــ جونز الخاصة بالتميز المهنى فتاثير الطبقة ضعيف · واذا قسمنا الطبقة الى أصحاب الياقات البيضاء وأصحاب الياقات الزرقاء فان أصحاب الياقات البيضاء يحصلون على درجات عالية فى شأن الخبرة الدينية والممارسة فى حين أن أصحاب الياقات الزرقاء يحصلون على درجـــات عـــالية فى المعتقدات الدينية والقيم · أما الدخل فليس له تأثير على التـــدين ·

الهجـــرة :

٦ر٢٦٪ عاشوا فى الخارج لمدة ستة أشهر أو أكثر وكانوا معرضين لقيم أخلاقية دينية مختلفة · حصلت هذه المجموعة على درجـــات أدنى من المجموعة التى لم تغادر أرض الوطن ·

الانتماء الســياسى :

ليس ثمة فوارق فى شأن الانتماء الحزبى ·

استهلاك وسائل الاعلام :

العلاقة ضئيلة بين الاكثـــار من قراءة الصحف والاستماع الى المذياع ومتابعة التلفزيون وبين متغيرات التدين . ولكن العـــلاقة سلبية بين الذين ينصتون الى الاذاعة الأجنبية ومتغيرات التدين .

وختاما يمكن القول بأن العلاقة سلبية من مؤشرات التحديث ومعـايير التدين . ولهذا فثمة تدعيم مالنظرية العلمانية .

ولكن هل هذا هو الوصف الملائم لمتغيرات التدين فى علاقتها مع اتصال التقليدى بالتحديث ؟ هذا السؤال مطروح فى اطار علاقته مع المبرر الأخلاقى.

اختبار نظرية العلمانية فى ايرلنده (ب) المبرر الأخلاقى :

دار الاختبار على ردود الفعل ازاء خمس عشرة قيمة مقسمة الى ثلاثة اقســـام :

(أ) ضد الزهد : الجنس فيما قبل الزواج ، موانع الحمل ، الاجهاض،
(أ) ضد الزهد : الجنس فيها قبل الزواج ، موانع الحمل ، الاجهاض ،
الافراط فى شرب الخمر ، (ب) ضد الاجتماعى : الغش ، القتل ، تسيير السيارة بعدم اكتراث ، الذبح أو الايذاء ، الأسرة المفككة ، (د) عدم الذهاب الى الكنيسة ، عدم دفع الضرائب ، عدم الزواج فى الكنيسة ، عدم تربية الأطفال على النهج الكاثوليكى .

وقد طلب من المستفتين الحكم على القيم وعما اذا كان ثمة استثناءات لأحكامهم ، وأسباب تكوين هذه الأحكام .

وقد تباينت الأحكام الى حد بعيد .فالبنود الخاصة بوضع الانسان فى المكانة الأولى حازت ٣ر٣٤٪ ، واستعمال موانع الحمل ٩ر٢٤ . ٩٠٪ اعتبروا ثلاثة من بند « ضد الاجتماعى » خاطئة وهى الغش والذبح وتسيير السيارة بلا اكتراث . وقد ركزنا على أسباب الأحكام . وكان اهتمامنا يدور على

الأسباب التى يطرحها أولئك الذين يدينون القيم أو يدللون بأحكام تحتمـــل قولين ٠ وقد افترضنا أن أولئك الذين جاءوا من قطاعات اجتماعية وثقافية أكثر حداثة وتدينهم متدنى سيبدون أســــبابا « علمانية » لادانتهم ، وأن أولئك الذين جاءوا من قطاعات تقليدية سيبدون أسبابا مقدسة ٠ ١٢٪ انحازوا فى اجاباتهم الى « المقدس » ، ٥ر٤٧٪ انحازوا الى « المقدس والعلمانى » ، ٤ر٤٠٪ انحازوا الى « العلمانى » ٠ وثمة اختلافات فى أسباب الانحياز الى المقدس ٠ فقد انحاز اليه الكبار والريفيون والحاصلون على التعليم الابتدائى ، والذين لهم أصدقاء كاثوليك فقط ، والذين لا يستمعون الى وسائل الاعــلام الأجنبية ٠ وثمة شواهد ضئيلة على العلاقة بين السلوك المتدين والأخـــذ بأسباب المقدس ولكن ثمة ترابط واضح بين المعتقد الدينى والاهابة بالدين وبين الأهداف والأدوار الاجتماعية والخبرات الدينية ٠

القانونية ـ بديل لتصور العلمانية

على الرغم من أن التحليل يدعم ، الى حد ما ، النموذج المستند الى نظرية العلمانية الا أن ترتيب العلاقات وتنظيمها ضعيف تماما ٠ ومن ثم بزغ نموذج بديل مشتق من أدبيات سيكلوجية اجتماعية ٠ وهذا التناول هو المنظر للتحديث لا على أنه حركة تنتقل من المقدس الى العلمانى ، ولكن على أنه دافع لأسلوب فى الاستدلال الأخلاقى لا يستند الى السلطة سواء كانت هذه السلطة الكنيسة أو الآباء أو الدولة ، أو الى سند قانونى يعتمد على قواعد هى بمثابة ضغوط خارجية ، وانما يستند الى مبادىء جوانية أو الى الاهتمام بنتــائج الافعال (٣) ٠ فقد اتضح أن الأسباب القانونية للذهاب الى الكنيسة غــالبا مايلجأ اليها أصحاب التكيف الاجتماعى ٠ كما اتضح أن نسبة عالية من الأسباب التى يقال عنها انها مقدسة فى النموذج السابق لها دلالات قانونية (ضد الكنيسة) ٠ ولهذا فثمة أساس تجريبى ونظرى لاختيار هذا النموذج ٠

---

(٣) هذا يساير المرحلة الاخلاقية الرابعة لان اللاهوت الاخلاقى قد استخدم لتدريب المعترفين (دارسى ١٩٧٣ ، ص ١٨٦) ، وقد جرت العادة على الربط بين التناول القانونى أو السلطوى للاخلاق وبين النســاء والطبقة العاملة والجماعات الريفية ، والالتزام العــــرفى بالدين (البورت ، ١٩٧٣ ، ص ٧٩ ـ ٨٢ ، رايت ، ١٩٧٣ ، ص ، ١٦٥ ـ ١٦٦ ٠

وقد أسسنا النموذج الثانى بفضل تصنيف الأسباب الى قانونية وغير قانونية · القانونية تحتوى على أسباب مقدسة قانونية (ضد الله / الكنيسة / الوصايا) وأسباب علمانية قانونية (الواجب / ضد القـــانون) ومن هنا صممنا ثلاثة مقاييس - ضد الاجتماعى - ضد الزهد - ضد التدين ·

وقد أيدت المعطيـــات الفرض القـــائل بأن الاستدلال القانونى مرتبط بالتجمعات الاجتماعية والثقافية الموغلة فى التقليد · والنتـــائج المرتبطة بمتغيرات التدين لم يكن التنبؤ بها موفقا · أما الفرض القائل بأن ثمة درجة عالية من الاتساق فى السلوك الدينى بالمقارنة مع كثرة التردد على أماكن العبادة لم تثبت صحته · وعلى الضد من ذلك فان العـــلاقة بين القانونية والسلوك الدينى علاقة ايجابية ومستقيمة (٤) · وكما تنبأنا فان القانونية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتمسك بالتقاليد الكنسية · ومن ثم فالقانونية قد دللت على أن لا علاقة لها برغبة احداث تغيير فى الكنيسة والنزعة اللبرالية ، بل على العكس ، اذ هى تحدث الرضا بالوضع القائم · وقد أثبتت الدراسة ، فى نهاية المطاف ، أن النموذج القانونى يستجيب الى تباين المؤشرات الاجتماعية والثقافية والدينية أكثر من استجابة النموذج المشتق من نظرية العلمانية ·

---

(٤) هذه قد تؤيد نتائج روكتش ، ١٩٧٣ : الاستعانة باختبارات البورت ·

المراجــع

Allport, Gordon :. "The religious context of prejudice" in Beit-Hallahmi, (ed.). **Research in Religious Behaviour, Monterey,** California : Brooks-Cole, 1973.

D'Arey, Eric "Worthy of woship : A Catholic contribution", in Outka, G. and Reeder, J.P. (eds). **Religion and Morality,** New York : Anchor Press/Doubleday, 1973.

Inglis, Thomas F. **Religious Ideology of Irish University Students,** Unpublished M. Soc. Sc. Thesis, Depts. of Social Science, University College Dublin, 1979.

Kohlberg, Lawrence "Moral stages and moralization : The cognitive-developmental approach", in Aronfreed, J. (ed.). **Conduct Conscience,** New York and London : Academic Press, 1968.

Larkin, Emmett "The devotional revolution in Ireland, 1850-1875" in **Historical Dimensions of Irish Catholicism,** New York : Arno, 1976.

Nic Ghiolla Phadraig, Maire **"Religion in Ireland", Social Studies,** Vol. V, No. 3, 1976.

Nic Ghiolla Phadraig, Maire **The Legitimation of Social and Religious Factors. A Study of Ultimate Values in the Context of Social and Relgious Factors,** Unpublished Ph.D. dissertation, Depts. of Social Science, University College, Dublin, 1980.

Rockeach, Milton, **"Religion, values and social compassion"** in Beit-Hollahmi (ed.) Cit. Sup.

Wilson, Bryan, **Religion in Secular Society,** London : C.A. Watts, 1966.

Whyte, John M. — **Church and State in Modern Ireland, 1923-1970,** Dublin : Gill and Macmillan, 1971.

Whyte, John H. "The Catholic factor in the politics of democratic states", in Moulin, Leo (ed.). **The Church and Modern Society,** London : Sage, 1977.

Wright, Derek **The Psychology of Moral Behaviour,** Harmondsworth : Penguin, 1973.

الاتجـــاهات نحو العلمانية

فى لبنـــان والمقاومات

انطوان الحكيم (لبنان)

فى لبنـان العلمانية و « الاتجـاهات نحو العلمـانية هى ، فى رأينـا » الاتجاهات التى تصاعدت منذ خمسة عشر عاما وتتصور أن فى أمكانها وضع نهاية للنظام الطائفى وابداله بنظام يفصل بين « الكنائس» و «الدولة» . والعلمانية التى يدعو اليها اللبنانيون لا تتميز بعداوتها للاكليروس أو للدين. انها شكل معتدل من العلمانية يهدف الى تحجيم نشاط «الكنائس» اللبنانية فى المجال الروحى ، والى تدعيم الانتماء الى الأمة ، والى خلق مجتمـــع متجانس بديل عن المجتمع المتجزىء الذى يمثله النظام الطائفى الراهن .

والقوى المؤيدة للعلمانية تنقسم الى ثلاث مجموعات :

(ا) غالبية المثقفين اللبنانيين .
(ب) غالبية الاكليروس المسيحى .
(جـ) بعض الأحزاب السياسية .

(١) مؤيدو العلمانية فى مجال المثقفين

ان غالبية المثقفين اللبنانيين من مسيحيين ومســـــلمين تتصور أن العلمانية هى افضل حل لمأساة بلادهم وحسن صعب هو من بين المفكرين المسلمين الذى يلقب بأنه رسول العلمانية . وهو يتزعم حملة فى هـــذا الاتجاه منذ خمسة عشر عاما . ونحن نشير الى احدى محاضراته فى هـذا الشأن والتى ألقاها عام ١٩٧١ فى دار الفتوى ببيروت بعنوان « الاســـلام يتفق مع علمنة الدولة » (١) .

يبدأ حسن صعب بتعريف العلمانية على نحو ما يراها : « علمنة الدولة

تعنى الاهابة بأحكام العقل وأوامر الخير العام » (٢) . ويقر صعب ، منـذ البداية ، أن الاسلام متمرد على فكرة العلمانية لأنه يعتبرها غريبة وأنها من انتاج التجربة الأوربية الحديثة . ثم ان الاسلام يرى العلمانية متناقضة مع مبادئه . ومع ذلك يقرر حسن صعب أننا اذا نظرنا الى العلمـــانية بدون أفكار مسبقة » فانها تبدو على أنها اتجاه انسانى وظاهرة معروفة فى الاسلام منذ زمن بعيد . ثم يستطرد صعب قائلا ان العلمانية ، على نحو ما نراها، قريبة جدا من « عقلانية سياسية » أو « سياسة تجريبية » . وهذه الأشكال لا تحارب الدين ، ولكنها تسمح بحرية العقيدة لجميع أعضاء المجتمع » (٣).

واذا كانت العلمانية ترغب فى أن تكون ملحدة ، وتبحث عن محـــاربة الدين فانها فى هذه الحالة تصبح « علمان اية » ، ومن ثم تكون معارضـة للاسلام . ولكن العلمانية ، فى شكلها الأول ، تتفق وتعاليم الانسان عن الحـــرية .

علمانية الدولة اذن هى عقلانيتها وانسانيتها بحيث تتضمن أعلى قدر من المساواة والعدالة لجميع المواطنين . أن العدالة هى روح الاسلام وغاية الالوهية . ولهذا فثمة توافق بين الاسلام والعلمانية من حيث الروح والغاية. انهما قد يتفقان فى هذه المبادىء ولكنهما يختلفان فى صورة الفعل وفى الوسائل .. ونحن نعنى بعقلانية الحكومة وانسانيتها بأن السلطة تعـود الى الانسان ، أى أن الأمة هى مصدر السلطات الثلاث » (٤) .

ثم يستطرد صعب قائلا بأن هذا المفهوم للسلطة والانسان هو مفهـوم الاسلام مستندا فى ذلك الى آيات قرآنية . يقول « ان العقل الانسانى يأتى بعد الوحى ، وهو القوة الثانية التى يستند اليها التشريع . وبدون هذا العقـل لم يكن فى امكان الشريعة الاسلامية أن تكون على ما هى عليه الآن . ثـم يستطرد قائلا : واذا تذكرنا أن الاسلام دين الاقتناع وليس دين القـوة ، دين صدق الطوية وليس دين التظاهر ، عندئذ تفهم أنه ، فى جوهره ، لصيق بالعلمانية » (٥) .

ويقرر صعب أن الاسلام ، فى البداية ، قد رفض العلمانية لأنها قدمت اليه فى اطار تجربة أوروبية على أنها « محاولة فصل الدين عن الدولة ،

وفصل الاسلام من حيث هو دعوة الهية عن الاسلام من حيث هو دولة » (٦)٠ ولهذا السبب اندفعت غالبية المسلمين الى مهاجمة العلمانية باعتبارها تنشد تدمير الاسلام وذلك بتجزئة ما لا يقبل التجزئة ٠

« أما المشكلة الحقيقية » فى رأينا ، فهى فى معرفة من الذىله الحق فى الحكم وفى الاستيلاء على السلطة بعد موت النبى (صلعم) ٠ ونحن على يقين طبقا لمعرفتنا بروح الوحى وحرفيته أن هذا الحق ، على صعيد المبادىء ، مردود الى الله ثم انتقل ،٠ على صعيد العمل والممارسة ، الى الانسان والأمة أى الى الشعب » (٧) ٠ ويستخلص حسن صعب من ذلك أن الشعب الذى اختار ، فيما مضى ، الخلافة كنظام سياسى فى امكانه الآن اختيار نظام يكون مناسبا له حتى لو كان نظاما علمانيا ٠

ويرى حسن صعب أن الفرد ، فى الاسلام ، من حيث أنه يتمتع بحق « الاجتهاد » فهو أيضا يتمتع بحق التشريع على غرار ما هو حادث فى الأنظمة السياسية الحديثة ٠ وهو يشرع عبر ممثليه فى السلطة التشريعية٠ ومن ثم فهذا الحق يخول له اختيار النظام السياسى الذى يروقه ٠ وينبغى أن ينصب اختياره على نظام قادر على تحقيق تقدمه ٠ ويستطرد صعب قائلا « هكذا تكون علمنة الدولة ، فى مجتمع متعدد مثل المجتمع اللبنانى، واجب نحو التقدم والوطنية ٠ بل فى امكاننا القول بأن هذه العلمنة هى واجب دينى بالنسبة الى المسلمين والمسيحيين ٠٠ لأن الغاية هى ضمان خيرات التقدم لجميع المواطنين ، وتحقيق المساواة التامة فى الحقوق والواجبات » (٨) ٠

ويختتم حسن صعب محاضرته على النحو التالى : « ان نظامنا الجمهورى اللبنانى ليس نظاما الهيا ، لأنه لا يخضع للدين ٠ ومع ذلك فهو « نظام طائفى » لأنه يستند الى طوائف دينية ٠ ودستورنا لا يلتزم دينا معينا ولكنه يدافع عن الايمان بالله ٠ وهو لهذا يميز بين المؤمنين وغير المؤمنين، وهو يقر بسبع عشرة طائفة للمؤمنين ، ويرفض الاعتراف بطائفة واحدة لغير المؤمنين ، ثم هو يميز كذلك بين المسيحيين والمسلمين لأنه يحدد الرياسات الثلاث فى اطار ثلاث طوائف من بين السبع عشرة طائفة ، ولا

يسمح للأربع عشرة طائفة بأن تكون لها احدى الرياسات الثلاث · وعلمنة الدولة تعنى القضاء على جميع أشكال التفـــرقة بين المواطنين اللبنانيين ســواء كانت دينيــة أو طائفيــة · وتعنى كذلك تغيير لبنـــان من بلد محكوم بالطوائف الى بلد محكوم بالشعب ، واحلال الانتماء الوطنى محل الانتماء الطائفى ، أو فى عبارة أخرى ، احلال نظامنا السياسى الذى ليس ديموقراطيا الا بالاسم الى نظام ديموقراطى حقيقى » (٩) ·

ومن بين المثقفين المسلمين المنحازين الى العلمانية نذكر محمد النقاش ومحمد المغربى · وفى رأى النقاش أن العلمانية ليست مجرد مسألة سياسية بل هى علاج · فقد جاء فى مقال له منشور عام ١٩٧٧ أن العلمانية ضرورية، وضرورتها على الأصالة ، وقد اخترناها باختيارنا للنظام الديموقراطى · وليس فى امكان الديموقراطية الا أن تكون علمانية » ·

ثم يستطرد قائلا « اذا لم تكن العلمانية منفصلة عن الديموقراطية فى البلدان ذات الدين الواحد فهى ضرورة وطنية وعلاج فى بلد متعـــدد الأديان والطوائف مثل « لبنان » ·

ويقول النقاش : « ما ينبغى أن تلح عليه هو أن علمانية الدولة ليست موجهة ضد الدين ، وليست وسيلة لاضعافه · انها لا تتعارض مع حرية العقيدة ولا مع حرية ممارسة الطقوس الدينية » ·

وفى شأن الأحوال الشخصية يقول : « ان الغاية من الأحوال الشخصية المدنية هى اقامة المساواة بين المواطنين » · صحيح أن مثل هذا القـانون يتعارض ، فى بعض النقاط ، مع الأحوال الطائفية ، ولكنه لا يمس جوهرها»· ويقول النقاش ان ثمة نصوصا قانونية · فى الشريعة ، متعارضة مع القانون الجنائى المطبق فى لبنان وفى جميع البلدان العربية باستثناء المملكـــة العربية السعودية ، مثل قانون قطع يد السارق ورجم الزانية · ومع ذلك فأن هذه التناقضات ليست موضع اعتراض · وكذلك العبـــودية المقننة بالشريعة · أين هى البلدان الاســـلامية التى تطبق الشريعة فى هـــذه المجـــالات ؟ (١٠) ·

ويرى محمد المغربى أن العلمانية هى استعادة الدولة لسلطتها التشريعية

والقانونية التى كانت فى يد « الكنائس » · وهى فى نفس الوقت تقضى على الحقوق والامتيازات التى كانت لهذه « الكنائس » ومتعارضة مع السلطة الوطنية · ان « الكنائس » ينبغى أن تحصر نشاطها فى المجال الروحى · وأية محاولة من شأنها تأخير هذا التطور الجذرى تجاه العلمانية ، وهذا التطور الجوهرى لانقاذ وحدة الأمة اللبنانية وسلطتها العليا ، نقول ان هذه المحاولة هى محاولة للاضعاف » (١١) ·

وثمة مثقفون مسلمون يطرحون أبعادا أخرى للعلمانية · فعند فضل شلق العلمانية هى الطريق الى الوحدة العربية · يقول « أن المسلمين فى مقدورهم توجيه دينهم توجيها علمانيا اذا هم فتحوا باب الإجتهاد » ، ثم يستطرد قائلا :ان اتجاه الطوائف الاسلامية نحو معارضة العلمانية هو اتجاه انعزالى ·· كما أن الطوائف المسيحية منعزلة لأنها ممارسة للوحدة العربية ، وكذلك الطوائف الاسلامية لأنها معارضة للعلمانية التى هى عامل وحدة المجتمع · ولهذا فان الصراع من أجل العلمانية فى لبنان هو انعكاس محلى للصراع من أجل الوحدة (١٢) ·

(ب) الكنائس (المسيحية) والعلمانية

ان غالبية الاكليروس المسيحى اللبنانى تدعو الى علمانية الدولة · وهذا الموقف ليس جديدا ، فهو سابق على الصراع اللبنانى · ففى عام ١٩٦٩ ميز المطران المارونى دوميت ، فى احدى محاضراته ، بين نوعين من العلمانية· الأولى علمانية مذهبية ، أى علمانية تريد علمنة المجتمع والانسان · والثانية علمانية منهجية · ويذكر المطران المارونى أن الكنيسة حاربت العلمانية بالمعنى الأول · أما العلمانية بالمعنى الثانى فقد « أزرت الكنيسة فى تعاليمها عن احترام الانسان والحرية الدينية » · وقد شجبت الكنيسة العلمانية المذهبية لأنها خلصت الانسان من كل سلطان ومن بينه سلطان الله وسلطان كنيسته » (١٣) · يقرر كذلك أن الروح العلمانية التى ترفض « العقيدة المفروضة والسلطة التى تفرض العقيدة » تلتقى مع تعاليم المجتمع الفاتيكانى الثانى التى تقرر أن من حق الانسان أن يخضع لضميره (١٤) ·

وفى ختام محاضرته يتناول المطران المارونى مشكلة العلمانية فى لبنان على النحو التالى :

« فى بلد متعدد الطوائف ذات المفاهيم المتباينة عن الدولة هل فى الامكان تقبل العلمانية ؟ فاذا أردنا أمة واحدة ، ودولة مستقرة هل ثمـة نظام آخر غير النظام العلمانى المفتوح القانونى ، وليس الأيديولوجى، المستند الى احترام الانسان ؟ واذا لم تقبل الطوائف الدينية التعايش على أساس مشترك فان الدولة تصبح بناء قانونيا شـــكليا والوحدة الوطنية مجـــرد لفظ · ان مثل هذا البلد لن يجد الوحدة والاستقرار الا بمقدار ما تلتزم به المجموعات المتباينة بالتطور التحررى الذى يجعلها تقبل أساسا مشـــتركا للتعـــايش (١٥) ·

ومكانة المونسنيور دوميت تعكس تيارا ملحا داخـــل المســـيحية اللبنانية تؤمن به القيادات الكنسية العليا · وفى هـــذا الاطـــار أعلن المونسينور خريش فى ابريل ١٩٧٨ أن ليس ثمة حل لكل أزمات الشرق الأوسط « خارج تبنى العلمانية المتكاملة فى جميع بلدان المنطقة وعلى الأخص فى البلدان العـربية » (١٦) ·

ومن بين الأساقفة المؤيدين للعلمانية الأسقف اليـــونانى الكاثوليكى جريجوار حداد · فمنذ عام ١٩٧٥ وهذا الاسقف يلقى المحاضرات والبيانات ويكتب المقالات لتأييد العلمانية · وفى رأيه أنه اذا طبقت العلمانية فى لبنان فان الانتماء الوطنى يحل محل الانتماء الطائفى ، ويتوحد الشعب اللبنانى وتحل الوحدة الوطنية محل الكونفدرالية الطائفية ، وتكتسب الوحدة الوطنية مضمونا حقيقيا ولن تصبح مجـــرد شعار » (١٧) ·

وختاما لهذه المسألة نعرض فقرة من بحث عن العلمانية نشره « مركز الأبحاث » بجامعة الروح المقدس فى عـــام ١٩٧٦ · ويدير هذا المركز المارونيـــون ·

« ان العلمانية ، فى هذا البحث ، اتجاه وضعى ازاء الدين · وهى منفتحة على القيم الروحية للاديان من حيث أنها كنز وثروة تسهم فى أنشطة

المجتمع وحياة المواطنين على الرغم من التزامها بالعقلانية الكاملة والحرية فى تنظيم المجتمع وفى ســن القوانين · ومثل هذه العلمانية من شــأنها أن تعين الأديان ماديا واجتماعيا لكى تكمل رسالتها لخير المجتمع برمته · ولكن هذه العلمانية ستبقى متحررة من أى تأثير دينى فى ممارسة الســلطة وفى سن القــوانين » (١٨) ·

(د) الأحزاب السياسية المؤيدة للعلمانية

بالاضافة الى الحزب الشيوعى اللبنانى وبعض التجمعات اليســارية فان بعض الأحزاب السياسية اللبنانية تناضل ، منذ نشأتها ، لصـــالح العلمانية · بيد أن هذه الأحزاب ضعيفة وعاجزة عن فرض آرائها ·

١ - الحـــزب القـــومى الاجتماعى

والاسم المتداول عن هذا الحزب هو « الحزب القومى السورى » · تأسس عام ١٩٣٤ بقيادة مسيحى لبنانى هو أنطون سعادة ، وكان قد هاجـــر الى البرازيل ، ومناضل من أجل تحقيق سوريا الكبرى · ولقد أثبت سعاده وحزبه أنهم أعداء الهوية اللبنانية والعروبة والشيوعية · ففى رأيهم أن الأمة بحدودها الجغرافية وليس بقوميتها المستندة الى وحدة الدين أو وحدة اللغة · ومنذ انشائه حتى يومنا هذا والحزب لا يتوقف عن رفض النظام الطائفى اللبنانى ·

وأثناء الأزمة اللبنانية فى ١٩٧٦ واثر انعقاد اجتماع فى بيروت يضــم القادة الطائفيين للسنة والشيعة من أجل محاربة العلمانية أصدر الحـــزب القومى الاجتماعى بيانا يشجب فيه بحدة هــذا التحالف الاسلامى معلنا أن « العلمانية هى الحل القادر على تحرير المجتمع والدولة من جميع التناقضات الطائفية والقادر على خلق مجتمع وطنى متطور ، وتحقيق المساواة لجميع المواطنين ، والتكامل الاجتماعى الحقيقى » (١٩) ·

٢ - الحزب الاشتراكى التقــدمى

ثمة حزب سياسى آخر مؤيد للعلمانية هو الحزب الاشتراكى التقــدمى

الذى أسسه الزعيم الدرزى كمال جنبلاط عام ١٩٤٩ · فهو الآخر يدعو الى الغاء الطائفية ، ولكن سياسته أقل صراحة من سياسة الأحزاب الاشتراكية القومية · فغموض سياسته مردود الى الدور المنوط به زعيم الحزب كمـــال جنبلاط الذى كان الموجه الأول للطائفة الدرزية بالاضافة الى وظيفته كرئيس حزب يسارى · وقد نجح كمال جنبلاط فى توحيد جميع القوى اليسارية وجميع القوى اليمينية الاسلامية المحافظة من أجل تكوين جبهة اســلامية تقــدمية · وهو من أجل المحافظة على حلفائه واستمراره زعيما لهذه الجبهة تبنى كمال جنبلاط موقف المسلمين المحافظين فى بعض المسائل واكتفى بالدعوة الى الغاء الطائفية السياسية كبديل عن العلمانية التكاملية (٢٠) ·

٣ ـ الحــزب الديموقراطى

وحزب آخر علمانى هو الحزب الديموقراطى الذى أسسته عام ١٩٦٩ نخبة من المثقفين ، والنقابيين وأصحاب المهن الحرة · ومن بين أهدافه النضال من أجل تأسيس « نظام ديموقراطى وعلمانى » فى لبنان (٢١) ·

ومنذ عام ١٩٦٩ والى يومنا هذا وأعضاء الحزب ينتهزون كل فرصة لتجديد دعوتهم الى العلمانية (٢٢) · وقد نشطوا ، أثناء النزاع الأخير ، فى اقناع اللبنانيين بضرورة مجاوزة الطائفية وتبنى صياغة جديدة قادرة على عرقلة الصراعات بين الطوائف المتباينة (٢٣) ·

٤ ـ حــــزب الكتـــائب

هذا الحزب هو ، بلا منازع ، أقوى حزب لبنانى ، وأفضل الأحـــزاب تنظيما · وثمة تناقض فى موقف الحزب ، بالنسبة الى الطائفية والعلمانية ، بين النظرية والتطبيق · ومنشأ هذا التناقض مردود الى التعارض بين السياسة التى يريد الكتائبيون من الحزب أن يحذوها على الصعيد الأيديولوجى وبين ما يفرضه الواقع اللبنانى · ولكنهم على وعى بأن سياسة الحزب لا تتفق دائما مع النظرية · والحزب له تفسير لأسباب هذا التعارض، وهذه الأسباب ، فى رأيه ، تقوم فى أن اللبنانيين ليسوا متفقين على هويتهم، ونصفهم يرفض الانتماء الى لبنان مستقل وسيد مصيره · وهذا الموقف يشوه العمل السياسى للنصف الآخر ويدفعه، فى بعض الأحيان ، الى القيام بأفعال متعارضة مع قناعته (٢٤)·

ان حزب الكتائب يرغب فى أن يكون حزبا علمانيا ·· وقد أعلن مؤسس الحزب بيير الجميل فى عام ١٩٤٧ « اننا ضد الطائفية السياسية ، وكنا أول من شجبها وناضل ضدها » (٢٥) ·

ومنذ ذلك التـــاريخ والكتائبيون يدافعون عن العلمانية فى بيـــاناتهم العامة ، وفى مؤتمراتهم ، وفى كتاباتهم · وفى توصياتهم التى تبنوها فى أغسطس ١٩٧٠ بمناسبة انعقاد مؤتمرهم الثالث نقرأ ما يلى :

١ ـ تأسيس برنامج عملى للدولة العلمانية ·

٢ ـ تأسيس تشريع للزواج المدنى ·

ومما هو جدير بالتنويه أن ثمة احزابا سياسية ، قبل نشـــوب النزاع اللبنانى ، والتى كانت مدافعة عن الطائفية مثل الجبهة الوطنية بقيادة ريمون أده والحزب اللبرالى بقيادة كميل شمعون ، عدلت من موقفها وأعلنت قيادتها أنها مؤيدة لعلمانية الدولة (٢٦) ·

٣ ـ مقـــاومة العلمانية

تجنب كثير من المفكرين المسيحيين والشخصيات السياسية نقد النظـــام الطائفى فيما قبل نشوب النزاع اللبنانى فى عام ١٩٧٥ ·

(أ) نظرية الفدرالية الطائفية

يرى الأب اليسوعى اللبنانى ، جبرييل مالك ، وهو من بين المدافعين عن الطائفية ، أن الفدرالية ، فى النظام اللبنانى ، أفضل حالا وأكثر حـــداثة مما هى عليه فى سويسرا : فبدلا من دول محددة جغرافيا ثمة طوائف محددة بنظامها التشريعى حيث ينتشر أعضاؤها فى جميع بقاع لبنان ·

وقد أعلن الأب مالك فى محاضرة له فى بيروت فى أغسطس ١٩٦٨ أن « المهم هو معرفة أن نظامنا هو نظام فدرالى لا يستند الى التوزيع الجغرافى وانما يستند الى توزيع المواطنين · ثم هو يوحد بين الطوائف اللبنانية المتباينة

الحرة والمتساوية ٠ وكل طائفة لها تشريعها الخاص وهى التى تطبقه وتغيره وفقا لرغباتها ٠ وكل طائفة حرة فى ضم شخصيات اليها من طوائف أخرى ٠ وبلدان مثل سويسرا وأمريكا والاتحاد السوفيتى نظامها فدرالى جغرافى يوحد بين دول متباينة حرة ومتساوية ٠ وكل دولة لها تشريعها الخاص وهى التى تطبقه وتغيره وفقا لرغباتها ٠ وكل دولة حرة فى ضم شخصيات وادخالها فى حيازتها الجغرافية »(٢٧) ٠

وقد دافع عن هذه النظرية الفدرالية ، من قبل مالك ، عديد من اللبنانيين من أشهرهم المفكر العظيم ميشيل شيحه اذ يرى أن لبنان هى « بلد الأقليات الطائفية المتجمعة » (٢٨) وهى محاولة جميلة ونبيلة فى تجميع الأديان والتقاليد والأجناس » (٢٩) والنظام السياسى اللبنانى كفيل بضمان التمثيل العادل لكل الطوائف فى المجال السياسى والاجتماعى ٠ والأساس الصلب الموحد لهذه الأقليات المتجمعة ، فى رأى شيحة ، هو المصير المشترك وارادة الحياة المشتركة (٣٠) ٠

وقد شحت الأصوات التى تدافع عن الطائفية على نحو ما هو وارد فى الفقرات السابقة سواء من الجانب المسيحى أو الجانب الاسلامى ٠ فاللبنانيون يعلمون اليوم أن النظام الطائفى وفق صياغة ١٩٤٣ قد باء بالفشل ، وظهرت الخلافات ٠ وقد لاحظنا أن العلمانية المتكاملة مطروحة على أنها الحل الممكن وان لهذا الحل مدافعيه ٠ بيد أن المعارضين للعلمانية أقوياء وفى مقدمتهم رجال الدين الاسلامى ٠

(ب) الاسلام اللبنانى والعلمانية

ان الاسلام اللبنانى يقوم بحملة حادة منذ أكثر من عشر سنوات لمقاومة النظام الطائفى ٠ وقد أعلن مفتى الجمهورية الشيخ حسن خالد فى عام ١٩٧٢ أن « المحافظة على الطائفية كنظام سياسى من شأنه أن يفضى الى ابقاء الوطن فى حضيض الدول المتخلفة ، والى النزاعات » (٣١) ٠

وفى يونيو ١٩٧٤ **قال الشيخ صبحى الصالح نائب رئيس المجلس السنى الأعلى فى أول مؤتمر اسلامى لبنانى :**

« ليس فى امكان لبنان انجاز أية درجة من درجات التطـور الجـاد والتنمية الا بالقضاء على هذا الغول الشرس المسمى بالطائفية » (٣٢) ٠

وفى استطاعتنا سرد أمثلة أخرى ناقدة للطائفية من قبل رجـال الدين الاسلامى ٠ ولكن أية طائفية يقصدون وأى بديل يقترحون ؟

ان القيادات التقليدية للطوائف الاسلامية ومعها رجال الدين الاسلامى تعلن الغاء النظام الطائفى السياسى فقط ، أى القضـاء على نسبة توزيع الرياسات الثلاث على الطوائف ، وأعضاء البرلمان والوزراء والوظائف العامة، مع المحافظة على قوانين الأحوال الشخصية الطـائفية والمحاكم الدينية ، ومعارضة الزواج المدنى لأنه يناقض حقوق الأسرة فى الاسلام ٠ والقضاء على الطائفية السياسية ، الآن ، هو لصالح الطوائف الاسلامية لتفوقها فى العدد ٠ ويعتقد المسيحيون أن اخوانهم من المواطنين المسلمين اذ يعلنـون فقط الغاء النظام الطائفى السياسى ويرفضون العلمانية المتكاملة ، انما يبحثون عن ادارتهم لحكم البلاد بدعوى تفوقهم العددى ، وانتزاع الضمانات الذى يمنحها النظام الطائفى للطوائف المسيحية ٠ وبالاضافة الى ذلك ينبغى التنويه بالقلق السائد فى جميع أنحاء المنطقة، وعلى الأخص لدى المسيحيين اللبنانيين ، من انتشار الحركات الأصولية الاسلامية ، وبيانات بعض المسئولين من رجال الدين الاسلامى ٠ فمثلا الشيخ حسين قوتلى ، مدير دار الافتاء وأحد الشـخصيات السنية البارزة ، يذكر المسيحيين فى احدى مقالاته المنشورة فى عام ١٩٧٥ أنه اذا استمر المسيحيون فى المطالبة بضمانات مستقبلية فان المسلمين فى امكانهم تأسيس دولة اسلامية ٠ ثم يستطرد قائلا ان « الحل الجذرى لمسلمى لبنان هو اقامة دولة اسلامية » ٠

وفى هذه المقالة أيضا يقرر حسين قوتلى أن كل من العلمانية والزواج المدنى معارض لتعاليم الاسلام لأنه يستدعى فصل الدين عن الدولة فى حين أن الاسلام نظام كامل ، أى عقيدة وتشريع » (٣٣) ٠

ومن أجل هذه الأسباب كلها تطالب الغالبية من المسيحيين بالعلمانية المتكاملة على نحو ما ذكرنا آنفا ٠ وهى تقصد من ذلك الغاء قوانين الأحوال الشخصية للطوائف والأخذ بالزواج المدنى ٠

مسلم فان دينه ، فى هذه الحالة ، يشكل خطرا على عقيدة المرأة المسلمة ٠ وهو ما لا يتسامح فيه الاسلام ٠

ومنذ عام ١٩٧٦ والعلمانية موضع نقد من القيادات التقليدية للطوائف الاسلامية ومن رجال الدين ٠ ففى مايو ١٩٧٦ قال الزعيم السنى رشيد كرامى فى خطاب ألقاه فى اجتماع انعقد فى بيروت « ما هى هذه العلمانية التى يدعو اليها البعض لكى يفصلونا عن تاريخنا وعقيدتنا ومبادئنا وقيمنا ؟ اننا نرفض كل الحلول الأخرى حتى لو كانت العلمانية هى السعادة المتجسدة ٠ ما هى هذه العلمانية التى يدعو اليها البعض فى حين أن القانون الالهى قد شرع للناس جميعا شروط الميراث والزواج والأحوال الشخصية ؟ » (٤٠) ٠

وهذا هو نفس موقف العلماء وأصحاب الفتوى فى لبنان ٠ بيـد أن الرفض المنهجى للنظريات العلمانية قد ورد ، فى السنوات الأخيرة ، فى ثلاث وثائق ذات أهمية بالغة : الوثيقة الأولى صـادرة من مجلس العلماء فى لبنان (٤٢) فى عام ١٩٧٦ ، والوثيقة الثانية كتاب « المسلمون فى لبنـان والحرب الأهلية » (٤٣) فى عام ١٩٧٨ ، لمفتى الجمهورية الشيخ حسن خالد والوثيقة الثالثة كتاب « العلمانية » (٤٤) فى عام ١٩٨٠ للشيخ محمد مهدى

واعلن محمد البهى فى احدى محاضراته فى مايو عام ١٩٧١ فى دار الافتاء المعنونة « الاسلام يعارض علمانية الدولة » (٣٤) ، أن ليس فى الاسلام أية مشكلة تقبل حلا علمانيا · ثم يستطرد البهى قائلا : « ان العلمانية لا مكان لها فى الاسلام ، فأما اسلام واما علمانية لأن تعايشهما أمر محال · أمـا اتجاه بعض المسلمين المعاصرين الى التوفيق بين الاسلام والعلمانية فمردود الى سوء فهم الاسلام والرغبة فى تبنى حلول الغرب فى حين أن هذه الحلول هى خاصة بالمجتمع الغربى وأنها وليدة الصراع على السلطة » (٣٥) ·

ويؤكد البهى أنه ليس فى الاسلام أى مكان للعلمانية لأنه لا ازدواجية فى المجتمع · وفى رأيه أن الحلول التى يطرحها الاســـــلام هى أفضل الحلول سواء كانت حلولا لمشكلات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية بما فيهـــا مشكلات الأسرة · وفى رأيه أن نكبة الاسلام مردودة الى الامبرالية الغــربية والشرقية (الروسية) · واقوى دليل على سوء طوية الامبريالية أن علمانيتها قد آزرت الدولة العلمانية التركية فأمدتها بكل معونة ممكنة فى حين أنها تجاهلت باكستان لأنها دولة اسلامية حتى يمكن لها الزعم بأن تأخر باكستان مردود الى الاسلام وأن تقدم تركيا مردود الى العلمانية » (٣٦) ·

ثم تبنى مفكر اسلامى اخر ، أنور الجندى ، أفكار البهى وطورها فى كتاب له بعنوان « سقوط العلمانية » (٣٧) · أما مشكلة الزواج المدنى فقد تناولها محمد على الدنوى عضو المجلس السنى الأعلى فى كتابه « الزواج المدنى بين مؤيديه ومعارضيه » (٣٨) وفيه يدافع الدنوى بحمية عن قوانين الزواج كما هى محـددة فى الاســلام · وفى رأيه أن تعـدد الزوجات هو أفضل وسيلة للقضاء على انحلال الأخلاق ، وللحث على زيادة النســـل وحل مشكلة التبتل الجبرى الذى يروح ضحيته ملايين من الفتيات فى البلدان الغربية (٣٩) · ثم هو يؤكد أن المسيحيين « كفار » و « مشركون » ولهذا فان الاسلام يحرم « المؤمنات » من الزواج من الكتابيين ، ولكنه يؤيد زواج المسلم من «الكتابية» من حيث أن الرجل هو رأس العائلة ، وان دين المرأة لا يشكل خطرا على الزواج · والمرأة المسلمة على الضد من ذلك فانها اذا تزوجت بغير

ثقافته ومن عقيدته ومن قيمه · ثم هى تهدف الى افقار المسلم لكى يكون سلسا، ومن ثم يمكن اخضاعه بسهولة للايديولوجيات المستوردة من الغرب ، وهى فى صميمها الحادية ومادية ·

٤ – ان العلمانية مناقضة للاسلام وعلى الأخص فى دعوتها الى الغــاء الأحوال الشخصية كما هى محددة فى الشريعة · ان الاســـــلام نسق كامل يستوعب جميع أنحاء الحياة الاجتماعية ، وقادر بفضل قيمه على ايجــــاد حلول لكل مشكلات البشرية · ان المسلمين ليس فى امكانهم تقبل العلمانية فى مجال حميم اليهم وهو الأسرة ·

٥ – الالحاد ليس له مكان فى الاسلام ، ومن ثم فانه من العبث التخفيف من قيود الضمير لصالح العلمانية ·

٦ – فشل جميع محاولات ادخال العلمانية فى العالم الاسلامى لأنهـا غريبة على الاسلام · وقد أراد الغرب ، فى تركيا ، تأسيس نظام علمانى للقضاء على الخلافة ووحدة الاسلام · وعلى الرغم من الجهد المتواصـــل الذى يبذله الغرب فان العلمانية لم تحدث معجزات ولم تطور المجتمع التركى بسرعة تتجاوز سرعة التطور لدى البلدان المجاورة ·

مسلم فان دينه ، فى هذه الحالة ، يشكل خطرا على عقيدة المرأة المسلمة · وهو ما لا يتسامح فيه الاسلام ·

ومنذ عام ١٩٧٦ والعلمانية موضع نقد من القيادات التقليدية للطوائف الاسلامية ومن رجال الدين · ففىمايو١٩٧٦ قال الزعيم السنى رشيد كرامى فى خطاب ألقاه فى اجتماع انعقد فى بيروت « ما هى هذه العلمانية التى يدعو اليها البعض لكى يفصلونا عن تاريخنا وعقيدتنا ومبادئنا وقيمنا ؟ اننا نرفض كل الحلول الأخرى حتى لو كانت العلمانية هى السعادة المتجسدة · ما هى هذه العلمانية التى يدعو اليها البعض فى حين أن القانون الالهى قد شرع للناس جميعا شروط الميراث والزواج والأحوال الشخصية ؟ » (٤٠) ·

وهذا هو نفس موقف العلماء وأصحاب الفتوى فى لبنان · بيد أن الرفض المنهجى للنظريات العلمانية قد ورد ، فى السنوات الأخيرة ، فى ثلاث وثائق ذات أهمية بالغة : الوثيقة الأولى صادرة من مجلس العلماء فى لبنان (٤٢) فى عام ١٩٧٦ ، والوثيقة الثانية كتاب « المسلمون فى لبنان والحرب الأهلية » (٤٣) فى عام ١٩٧٨ ، لمفتى الجمهورية الشيخ حسن خالد والوثيقة الثالثة كتاب « العلمانية » (٤٤) فى عام ١٩٨٠ للشيخ محمد مهدى شمس الدين نائب رئيس المجلس الأعلى الشيعى ·

ان هذه الوثائق الثلاث تطرح الموقف الرسمى للاسلام اللبنانى ازاء العلمانية · ويمكن ايجاز هذا الموقف فى ثلاث نقاط :

١ ـ العلمانية غريبة على الاسلام لأنها من نتاج المجتمع الغربى ·

٢ ـ أن الغرب ، وهو يحاول ادخال الايديولوجيات العلمانية فى الاسلام، يهدف الى اضعاف البلدان الاسلامية وذلك باشعال العداوة بين الدولة والدين· ومن شأن هذا الاضعاف أن يفضى الى تحكم الغرب فى هذه البلدان · العلمانية اذن مرادفة للامبرالية والاستعمار ·

٣ ـ ان العلمانية تهدف الى انتزاع المسلم من جذوره ومن تاريخه ومن

ثقافته ومن عقيدته ومن قيمه · ثم هى تهدف الى افقار المسلم لكى يكون سلسا، ومن ثم يمكن اخضاعه بسهولة للايديولوجيات المستوردة من الغرب ، وهى فى صميمها الحادية ومادية ·

٤ ـ ان العلمانية مناقضة للاسلام وعلى الأخص فى دعوتها الى الغاء الأحوال الشخصية كما هى محددة فى الشريعة · ان الاسلام نسق كامل يستوعب جميع أنحاء الحياة الاجتماعية ، وقادر بفضل قيمه على ايجاد حلول لكل مشكلات البشرية · ان المسلمين ليس فى امكانهم تقبل العلمانية فى مجال حميم اليهم وهو الأسرة ·

٥ ـ الالحاد ليس له مكان فى الاسلام ، ومن ثم فانه من العبث التخفيف من قيود الضمير لصالح العلمانية ·

٦ ـ فشل جميع محاولات ادخال العلمانية فى العالم الاسلامى لأنها غريبة على الاسلام · وقد أراد الغرب ، فى تركيا ، تأسيس نظام علمانى للقضاء على الخلافة ووحدة الاسلام · وعلى الرغم من الجهد المتواصل الذى يبذله الغرب فان العلمانية لم تحدث معجزات ولم تطور المجتمع التركى بسرعة تتجاوز سرعة التطور لدى البلدان المجاورة ·

خاتمة

ختاما نذكر الملاحظات التالية :

١ ـ انه من البين أن علمنة النظام وما يواكبها من توحيد قانون الأحوال الشخصية هو الحل المثالى من أجل تحقيق وحدة لبنان ، والقضاء على التعنت الاجتماعى والتجزيئية ، وتحسين العلاقات بين الطوائف ، واجراء عملية صقل اجتماعى ، وتأسيس مجتمع متجانس ·

٢ ـ ان مخاوف الاسلام اللبنانى لها ما يبررها : فاذا تبنى لبنان العلمانية فانها تكون ، كما كان الحال فى تركيا ، علمانية تشريعية فحسب ، وذلك بسبب ثقل الطوائف المسيحية ، وتاثير الحضارة الغربية ، الأمر الذى

يفضى الى أن تحدث العلمانية تأثيرا ملحوظا فى المجتمع، وأن تفصل «الكنائس» عن الدولة ٠ ولن يمرر الاسلام ، على نحو ما تتصوره الحركات الأصولية فى منطقة الشرق الأوسط ، مثل هذا الحل ٠

٣ ـ ان الاسلام التقدمى عند أحزاب اليسار والمثقفين ليس له تأثير على الجماهير بحيث يمكن أن يفرض عليها اختياراته ٠

٤ ـ لقد لاحظنا ، فى السنوات الأخيرة ، تطورا فى المسلك السياسى للطوائف الثلاث الكبرى : الطائفة السنية ، والطائفة الشيعية ، والطائفة المارونية ٠

وفى الفترة من عام ١٩٢٠ الى عام ١٩٤٣ رفض السنيون الهوية اللبنانية ، وأعلنوا توحدهم مع الدولة العربية الكبرى ، أى سوريا الكبرى ، وفى عام ١٩٤٣ عقدوا اتفاقا مع المارونيين معروف باسم العقد الوطنى كحل مؤقت ٠ وقد حاول السنيون مرتين فسخ هذا العقد لصالحهم : المرة الأولى فى عام ١٩٥٨ عندما غزت الموجة الناصرية الشرق الأوسط ٠ والمرة الثانية فى الحرب الأهلية الأخيرة ٠أما الآن فالسنيون لا يعنيهم أمر لبنان ، ويرفضون العقد ، وتتحدث قياداتهم عن لبنان المسلم ٠

أما الشيعة فكان وجودهم هامشيا حتى السبعينيات ٠ وكانت الاتفاقات الطائفية محصورة بين المارونيين والسنيين٠بيد أن الشيعة قد أثبتت وجودها فى العشر سنوات الأخيرة بفضل شخصية الزعيم الامام المختفى موسى الصدر٠ وهذه الطائفة التى كان زعماؤها يؤيدون العلمانية تتبنى ، منذ ثلاث أو أربع سنوات ، اتجاها معارضا بشدة للفكرة العلمانية ٠ ومما لا شك فيه أن الشيعة اللبنانية بحكم قربها من الشيعة الايرانية قد تأثرت بأفكار خومينى ، وأن زعماءها يتطلعون الى السلطة ٠

وعلى الضد من ذلك المسيحيون اللبنانيون وفى مقدمتهم الطائفة المارونية فهم مؤيدون ، منذ البداية ، للنظام الطائفى الضامن لبقائهم ٠ ولكن مع فشل هذا النظام فقد تبنوا العلمانية ٠ بيد أن هذه العلمانية مرفوضة من الاسلام

اللبنانى ومن ثم اتجه المسيحيون الى حل آخر : نظام فدرالى ٠ انهم يرفضون مقولة اخوانهم المسلمين التى تدور على الغاء الطائفية السياسية فحسب لأنهم ينظرون الى هذه المقولة على أنها تكتيك ينشد ازاحتهم من السلطة ٠

وفى مجتمع تسوده طوائف كبرى ذات تطلعات سياسية مستندة الى الدين والثقافة ، وذات اهتمام بالمحافظة على استقلالها ، وبنيتها الداخلية ، وخصائصها الذاتية ، ورافضة للانصهار فى مجتمع متجانس ، نقول فى مجتمع كهذا أليس النظام الفدرالى هو الجواب الأفضل للسؤال اللبنانى ؟

اشــــارات

١ ـ اللفظ العربى الوارد عند صعب هو « عقلنتها »
٢ ـ أنظر لسان الهلال ، ٢٠ ـ ٦ ـ ١٩٦١ ٠
٣ ـ نفس المرجـــع ٠
٤ ـ نفس المرجـــع ٠
٥ ـ نفس المرجـــع ٠
٦ ـ لسان الهلال ، ٢٤ ـ ٦ ـ ١٩٧١ ، ص ٥ ٠
٧ ـ نفس المرجـــع ٠
٨ ـ لسان الهـلال ، ٢٦ـ٦ـ١٩٧١ ، ص ٥ ٠
٩ ـ نفس المرجـــع ٠
١٠ ـ أنظر مقال محمد النقاش فى الشعب ، ٢١ـ٢ـ١٩٧٧ ٠
١١ ـ أنظر مقال محمد المغربى فى الصياد ، ٣ مارس ١٩٧٧ ، ص ٧٠ ـ ٧٢ ٠
١٢ ـ أنظـــر المحـــرر ١٤ـ٤ـ١٩٧٦ ٠

13) Monseigneur Michel Doumit, "laïcité et religion", in "**Conférence de l'Université Saint-Esprit,** No. 1, sup. cit., partie française, p. 99-100.

١٤ ـ نفس المرجـــع ، ص ١٠١ ٠
١٥ ـ نفس المرجـــع ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ٠
١٦ ـ بيان البطريرك المارونى فى مجلة المستقبل ، ١٥ـ٤ـ١٩٧٨ ، ص ١١ ٠
١٧ ـ بحث للمطران جريجوار حداد فى مجلة الحوادث ، ٢١ مايو ١٩٧٦ ٠
١٨ ـ أنظر الأمل ، ١٢ ـ ١١ ـ ١٩٧٦ ٠
١٩ ـ أنظر المحرر ، ٢٥ مايو ١٩٧٦ ، والنهار ٠
٢٠ ـ أنظر النهار والبيرق ، ١٩ أغسطس ١٩٧٥ ٠
٢١ ـ أنظر أمين السباعى « الأحزاب اللبنانية فى مواجهات ١٩٧٠ ، الجريدة ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٥١ ـ ٥٢ ٠

٢٢ - كتاب جوزيف مغيزل (السكرتير الأول للحزب الديموقراطى من (١٩٦٩ الى ١٩٧٤) ، العـــروبة والعلمـــانية ، دار النهار، بيـــروت ١٩٨٠ .

٢٣ - فى يونيو ١٩٧٨ تقدمت قيادات الحزب الديموقراطى بمذكـرة الى وزير الداخلية تدعو الى عدم ذكر الهـــوية فى البطاقة الشخصية ، والغاء الطائفية من قانون الانتخاب ، واصـــدار قانون موحد للزواج المدنى . أنظر السفير واللواء ، يونيو ١٩٧٨

٢٤ - لقد أوضح زعيم الكتائب أفكاره فى هذه المسائل ، أكثر من مرة أنظر خطابه فى سبتمبر ١٩٧٣ فى المؤتمر السادس عشـــر للحزب (مقتبسات فى النهار ، ٢٩-٩-١٩٧٣ فى المؤتمـــر السادس عشر للحزب (مقتبسات فى النهار ، ٢٩-٩-١٩٧٣). أنظر كذلك بيـــان بيير الجميل فى مارس ١٩٧٤ فى المحـــرر ٢٢ - ٢ - ١٩٧٤ .

23) Le Quotidien Libanais, L'Orient, du 12 janvier 1947.

٢٦ - أنظر محاضرة الأب كميل شمعون فى النهار ، ٢٢-٦-١٩٧٧ .

٢٧ - أنظر محاضرة الأب جبرييل مالك فى بيروت ، ٢٧ أغسطس ١٩٦٨ فى الأمل ، ملحق رقم ٧١٨٦ فى ٢٨ أغسطس ١٩٦٩، ص ٥ - ٩ .

٢٨ - ميشيل شيحة ، السياسة الداخلية ، بيروت ١٩٦٤ .

٢٩ - المرجـــع الســـابق ، ص ٢٥٠ .

٣٠ - المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .

٣١ - أنظر النهار ، ٨-١١-١٩٧٢ .

٣٢ - أنظر النهار ، ٥ يونيـــو ١٩٧٤ .

٣٣ - مقال حسين قوتلى فى السفير ، ١٨-٨-١٩٧٥ .

٣٤ - تناقض الاسلام مع معنى الدولة ، محاضرة ألقيت فى ٢٧ مايو ١٩٧١ ، ونشرت فى ملحق رقم ١ من مجلة الفكر الاسلامى ، بيـــروت .

٣٥ ـ المرجـــع الســـابق ، ص ٥ ـ ٦ ٠
٣٦ ـ المرجـــع الســـابق ، ص ٦٩ ٠
٤٧ ـ سقوط العلمانية ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٩٩ ٠
٣٨ ـ الزواج المدنى بين مؤيديه ومعارضيه ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٣٢٥
٣٩ ـ نفس المرجع ، ص ١٣٥ ـ ١٤٥ ٠
٤٠ ـ أنظر المحرر ، ٢٤ مايو ١٩٧٦ ٠
٤١ ـ بيان مجلس العلماء فى السفير ٥ـ٤ـ١٩٧٦ ، وكذلك بيانات الشيخ عبد الحافظ قاسم فى اللواء ١٤ ـ ١٥ اكتوبر ١٩٧٧ ٠
٤٢ ـ المسلمون فى لبنان والحرب الأهلية ، دار الكندى ، بيروت ١٩٧٨
٤٣ ـ المرجـــع الســـــابق ٠
٤٤ ـ العلمانية ، دار التوجيه الاسلامى ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٢٢٣ ٠
٤٥ ـ أنظر المرجـــع السابق ، ص ١٧٦ ٠

التنميـــة والانشـــقاق

الدور المزدوج للـــدين

فـــى

مالطـة المعـــاصرة

ماريو فزاللو (مالطة)

« ان الكنيسة اليوم لم تعد تحتل مكان الصدارة فى شئون الأمة»٠كانت هذه العبارة هى خاتمة بحث أجريته فى عام ١٩٧٤ عن العلمانيـة وعن « الدين والتغير الاجتماعى فى مالطة » ٠ وقد استعرت تعريف بريان ولسن للعلمانية بأنها « عملية يفقد فيها الفكر الدينى بتطبيقاته ومؤسساته دلالتـه الاجتماعية » (١) ٠ واستنادا الى هذا التعريف حاولت تفسير ما حدث فى مالطة بأنه عملية اجتماعية لم تكن متسقة فى الاتجاه أو فى السرعة ، ولكن من المؤكد كان ثمة تقلص فى الدلالة الاجتماعية للمؤسسات الدينية ، وثمـــة تدنى فى الممارسة الدينية بل لم تعد لهذه الممارسة الدلالة الاجتماعية التى كانت لها ٠ وكان ثمة مبرر فى الاعتقاد ببزوغ نوع جديد من الوعى ، وأسلوب جديد من التفكير الى الحد الذى حلت فيه الاتجاهات العقلانية محل أنمـــاط التفكير التقليدى ٠ وقد كان هذا البزوغ فى تصاعد ٠ بيد أن الكنيسة لم تفقد بعد جميع وظائفها ٠ فما زال عدد وفير من المتدينين (من الجنسين) فى عداد الخدام الدينيين وقد نجح فى ابتكار وظائف جديدة فى النمط الجديد للنظام الاجتماعى ٠ وقد تولت الدولة رعاية هؤلاء بسبب الحاجة الى خدام مدربين لممارسة أعمال أخرى فى المدارس والمستشفيات ٠ وما زال المالطيون شـعبا متدينا للغاية بكل المعايير التى نقيس بها العلمانية ٠ فنسبة رجال الدين الى عدد السكان نسبة عالية ومعاداة الكهنوت ليست ذات أهمية ٠ وليس ثمـــة مؤسسات دينية بديلة لها الأهمية التى تسمح بخلق موقف تعددى ٠ وفى بحث لى فى بداية السبعينيات أوضحت أن البنيات الكنسية التقليدية فى طريقهـــا الى فقدان مضمونها الرمزى المعترف به ، وأن عدد الأعضاء الكنسيين فى

تناقص على الرغم من أنه ليس ثمة مقارنة بين هذا التناقص وما يقـــابله من أنماط مشابهة فى البلدان الأكثر تعددية والتى من شأنها تحديد خريطة المستقبل . ولم تعد الأعياد والممارسات الكنسية هى وحدها التى تشـــكل الهوية القومية والتضامن الاجتماعى . وأصبحت الحياة الاجتماعية المالطية من التباين بفضل الظروف الجديدة للعمل ووقت الفراغ بحيث لا يمكن أن تكون الصدارة للاعياد الدينية . كما أصبحت اهتمامات المالطيين لها مخارج عديدة بالاضافة الى المخارج التى تقدمها الكنيسة (٢) .

كان هذا هو الوضع ، بايجاز ، فى عام ١٩٧٤ . وبعد سبع ســـنوات من هذا التاريخ تكفى نظرة سريعة الى ما ترويه الصحف اليومية، من قصص وروايات للتدليل على أن الكنيسة والمؤسسات على الأصالة ، وتلك التى تعتمد عليها ما زالت عامل جذب شديد . والمسار المتواصل للعلمانية قد يفضى الى تدنى تدريجى لأهمية هذه المؤسسات . والاتجاه المعاكس لهذا التدنى فى حاجة الى تفسير . وهذا البحث يحاول الكشف عن أسباب هذا البزوغ الهام للعلمانية ، وعن تقييم مدى التناقض بين التطور المعاصر فى مالطة والظواهر الاجتماعية السائدة فى السبعينيات . والبحث مقسم الى ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول : يقدم خلفية تاريخية عن مالطة لكى يفيد منها أولئك الذين ليسوا على دراية تامة بشئون هذا البلد . وهذا الجزء بدوره مقسم الى جزئين يتناولان الخلفية التاريخية والتغير الاجتماعى المعاصر .

الجزء الثانى : يكشف بالتفصيل عن خصائص الوضع الراهن . وقد اخترنا مسألتين لتحقيق هذه الغاية وهما الشعب والكنيسة . وفى هـــذا الجزء نناقش الأحداث التى نشأت فى ظل الحكومة الاشتراكية فى ضـــوء الاتجـــاهات الاجتمـــاعية التى حدثت فى أواخـــر الســـتينيات ونوقشـــت فى الجـــزء الأول .

الجزء الثـــالث : يحاول وضع تحليل نظرى للاحداث الراهنة فى مالطة فى اطار سوسيولوجيا التنمية ونظرية العلمانية .

الجـــــزء الأول

(أ) خلفية عامة ٠

ان دولة مالطة عبارة عن جزر ثلاث : مالطة وجوزو وكومينو ٠ آخـر تعداد للسكان فى مالطة وجوزو ٣١٦٫٨٥٠ (٣) وهؤلاء منتشرون فى المـدن والقرى فى مســـاحة ١٢٠ ميل مربع ٠ وتاريخ مالطة يدور على موقعها الاستراتيجى حيث تقع فى وسط البحر المتوسط جنوب صقلية ، وظلت مالطة، عبر العصور ، محكومة بالقوة المهيمنة على المنطقة ٠ وقد كشفت الدراسات الأثرية عن آثار للقرطاجيين واليونانيين والرومانيين والعرب ٠ وحديثـــا حكمتها فرنسا لمدة عامين ١٧٩٨ _ ١٨٠٠ ٠ وفى عام ١٩٦٤ أصبحت مالطة مستقلة بعد أن كانت جزءا من الامبراطورية البريطانية ٠ وفى عام ١٩٧٣ تحولت مالطة من ملكية دستورية الى جمهورية ٠

وثمة فقرة فى أعمال الرسل من العهد الجديد تصف لنا غرق القارب الذى كان به الرسول بولس قرب جزيرة مالطة ، الأمر الذى أدى الى بقـــاء بولس فى هذه الجزيرة حيث تحولت قياداتها وسكانها الى المسيحية ٠ ويبدو أن الأبحاث الراهنة توحى بأن مالطة لم تكن على الدوام دولة مسيحية ٠ اذ يبدو أن المالطيين ، فى معظمهم ، لم يكونوا مسيحيين أثناء الحكم العـربى من عام ٨٧٠ الى عام ١١٠٠ ٠ بيد أن المسيحية بدأت تسيطر فى عهد الكونت روجر ٠ ومنذ ذلك العهد والمسيحية ، وبالأخص الكاثوليكية ، فى اندماج تام مع التراث الشعبى ٠ فقد تغذت معظم المعتقدات الشعبية بالمعتقدات الدينية ٠

وهذا أمر حاصل فى المجتمعات الصغيرة حيث يحتل الدين مكانة رئيسية فى حياة الشعب الذى ليس فى امكانه الاتصال بالعالم الخارجى الا من خلال المحتلين الأجانب ، بيد أن العلاقة بين الشعب والمحتل لن تكون الا عـــلاقة استغلالية ، والدين ، فى هذه الحالة ، مع اللغة المحلية (اللغة المالطية لغـة سامية ولكنها فى السنوات الأخيرة تأثرت باللغة الانجلو سكسونية) يمكن أن يكونا من حملة الهوية « القومية » على الرغم من أن مالطة قد اســـتردت وطنيتها الشكلية فى عام ١٩٦٤ ٠ والدين ، كمؤسسة تراثية ، لا يقف عند حد تقديم عالم رمزى الى الشعب فى محاولته البحث عن حلول لمشكلات المعنى

المطلق وانما تجاوزته الى تقديم ذاتها كمؤسسة قوية قادرة على مســاندة الثقافة الشعبية ونسق الزعامة استنادا الى الطغمة الكهنوتية التى يمــكن القول بأنها «مالطية » على الرغم من ارتباطها الواضح بكنيسة روما ٠

(ب) التغير الاجتماعى

ان مكانة الكنيسة معرضة للتغير مع تطور تسييس الجماهير وبزوغ الأحزاب السياسية الجماهيرية٠ وقد تبلورت آراء العديد من السياسيين (مثل ميزى وفزاللى ومتروفيتش والول مرسر وسافونا وبوفا) بعد فترة طويلة من الزمان ، وعلى الأخص اثر السياسة التى تبنتها بريطانيا بالنسبة الى قناة السويس فى عام ١٩٥٨ والتى أفضت الى رؤية مشكلات مالطة الداخلية على الوجه الصحيح ٠ ولكن بعد أن فقدت مالطة أهميتها بسبب التغير الذى طرأ على وسائل الحرب والتدنى الذى أصاب شكيمة الامبراطورية البريطانية (٦)٠

ولهذا فان الحاجات الاقتصادية قد أفضت الى بزوغ الأبنية الســياسية الوطنية مع امكان تغييرها ٠ ولم يكن ثمة صعوبة فى حصول مالطة عــلى الاستقلال من غير الصراع الملحوظ فى البلدان الأخرى المحتلة ، وخاصـــة وشعب مالطة كان ناضجا ــ وقد أسهم فى تحقيق هذا الاستقلال حزب العمل المالطى والحزب الوطنى ٠ ولن من المؤسف أن الحياة فى مالطة ، فى أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات ، قد تعكرت بسلسلة من المنازعات الســياسية الدينية كان من شأنها تأخير مسار النضج السياسى (٧) ٠

وقد كانت هذه المنازعات صدى لمناقشة دارت فى الثلاثينيات حيث رفضت الكنيسة مقترحات رئيس الوزراء جيرالد ستركلاند فى اطــار نظــام نيابى ٠ ونزاع الكنيسة مع دوم منتف ، زعيم حزب العمل ، فى الستينيات ، دار على ايديولوجيا هذا الزعيم وأتباعه ومفادها أنه قد آن الأوان لأبنيـــة الكنيسة وأساليب تفكيرها أن تتنحى عن سلطتها التشريعية القابضة على زمام الحياة الاجتماعية المالطية ، والا يهيمن فكرها الدينى ومسلكها دون أن يعنى ذلك اندثارهما ٠ ومعنى ذلك انفصال الدولة عن الكنيسة واستقلالها ٠ وقــد حفز هذا النزاع الذى قد أسيىء فهمه من الطرفين الى الاسراع بتجســـيد

العلمانية فى المجتمع المالطى • وهو اسراع لعملية التباين البنيوى لهذا المجتمع التى كان من اللازم أن تحدث بسبب التنمية الاقتصادية والتحديث (٩) • وقد اتضح التباين فى التسييس المتواصل للجماهير ، وفى التغيرات الاقتصادية الهامة التى تهتدى بالتباين الناشىء من الانتقال من اقتصاد منغلق الى اقتصاد أساسه الصناعة والسياحة ، وانتشار التعليم (التعليم الابتدائى الزامى منذ عام ١٩٧٤) ، وخصائص اجتماعية تميزت بها العلاقات الاجتماعية بين شعب مالطة (١٠) •

وقد اتضح تأثير هذا الذى حدث فى الستينيات فى الصياغة الجذرية لنسق القيم • ومن ثم تغيرت آفاق المستقبل بطريقة مأساوية • فقد أصبحت الجماهير قادرة على الشراء بدون تقسيط ، وبزغت جماعات المستهلكين بفضل خروج المرأة الى العمل فى الصناعات الجديدة ، وتطور أنماط الشراء بفضل تأثير التليفزيون المالطى والايطالى ، هذا بالاضافة الى تأثير الصحف المحلية والأجنبية التى أصبحت الآن فى متناول القراء •

وبفضل القدرة الشرائية واجه الشباب موقفا جديدا • فقد انخرطوا سريعا فى حياة الكبار الحديثة ، اذ لم يعودوا عالة على الأبنية التقليدية للاسرة أو على السلطة الأبوية • ومن ثم بزغ جيل جديد من الفتية والفتيات منذ الستينيات فى مواجهة نقلة سياسية : من كونهم رعايا الى كونهم مواطنين• وقيمة كل منهم مرهونة بما ينجزه • ومع اقتراب السبعينيات تصور كل شاب أن الأساليب الأبوية التقليدية فى الاعالة فى طريقها الى الزوال ، وأن مستقبل الحياة الاجتماعية فى مالطة متسم بمزيد من التباين بحكم أن مالطة الجديدة قد أصبحت ندا مع الأمم الأخرى فى المجتمع الدولى (١١) •

الجزء الثانى

الوضع الراهن

(أ) الشعب

يعتقد الحزبان الكبيران فى مالطة أن لكل منهما فلسفة للتنمية

متميزة (١٢) ٠ ولم يكن هذا التمايز واضحا فى بداية السبعينيات ، وأن ثمة فراغا ايديولوجيا على الرغم من أن حزب العمل المالطى قد تبنى الاشتراكية **الديموقراطية** ، والحـــــزب الوطنى **الديموقراطية المسيحية** ٠ والايديولوجيا المتطرفة لا وجود لها فى مالطة ، ومن الصعب العثور عليها فى الســــياسة البرلمانية ٠ وقد اتضح التمايز بين الحزبين عندما تسلم حزب العمل المالطى زمام الأمور فى عام ١٩٧١ ، وحدث استقطاب الجماهير ٠ ولكن حتى الآن ليس ثمة دراسة لهذا الاستقطاب ، ولكنه يطـــرح نفســـه على هيئة عنف وأساليب أخرى الأمر الذى يدل على غياب التوازن السياسى ٠ وقد لا تكون جذور النزاع الراهن كامنة فى رفض ايديولوجيا الحزب الحاكم ، ولـكن كامنة فى اللغة التى يستعين بها سياسيون غير ناضجين فى ترجمة مثل هـذه السياسات ٠ ويبدو أن السياسيين من الحزبين يعتقدون فى ضرورة عقلنة التباينات الحزبية ، وأن هذا « الاعتقاد » يترجم الى أفعال واتجاهات ليس من الميسور تبريرها بمســـــلمات ايديولوجية واضــــحة ٠ وقد تنشأ أغلب الانشقاقات المعاصرة من عجز السياسيين عن تحليل المشكلات بتراث العقلانية المشروعة ، ومن استعداداتهم لاضافة أبعاد لا تمت بصلة الى المشـــكلات الواقعة ٠ وهذا فى حد ذاته انعكاس لنقص فى تربية السياسيين أنفسهم ، وفى المجتمع المالطى بوجه عام ٠

وفى رأى رجل الشارع أن السنوات العشر الماضية اتسمت بحضور متصاعد للدولة ٠ وقد كان هذا الحضور مفيدا فى بعض المجالات ٠ فقد أفاد المالطى من بزوغ دولة الرفاهية فى العلاج المجانى ، وعلاوات الانجاب ، وتزايد حقوق أصحاب المعاشـــات ٠ ولكن كان من شأن أسلوب الحكومة الاشتراكية بزعامة دوم منتوف أن توقفت المبادرات الفردية ، وتجمدت الحركة الحرة للنقابات العمالية ، وتأممت البنوك ، واقتحمت البروليتاريا قطـــاع التعليم ، وقضى على التعليم اللبرالى ، وحل محله نظام الطالب ــ العامل الذى يجبر الطلاب على العمل لمدة ستة شهور ، والدراسة لمدة ستة شهور أخرى ٠ وأصبح حضور الدولة فى الحياة الفردية جاثما وعلى الأخص فى مجال الضرائب ٠ كما أصبح القطاع الثرى الذى يضم المحامين والأطباء وأصحاب الحانات الصغيرة هدفا لهجوم منظم من قبل الحكومة ٠

وقد أفضى الأسلوب الدكتاتورى لحكومة منتوف الى مزيد من الانشقاق فى مالطه : فقد استمر النزاع مع الأطباء لسنوات عديدة بسبب وجود أطباء اجـــانب فى المستشفيات وأغلبهم من الكتلة الشرقية · ولم يكن أمام معظم الاكاديميين غير الاستقالة من الجامعة عندما اكتشفوا عدم جدوى الحوار مع الحكومة · كما استقال عدد وفير من كبار الموظفين فى مجالات عديدة مثل الاذاعة · وكانت ثمة حاجة ملحة الى تسيس « حركة حرة للنقابات العمالية » عندما اجتذب منتوف بعض القيادات من أكبر نقابة وهى النقابة العـــــامة للعمال لدمج النقابة مع حزبه ·

(ب) الكنيســـة :

تواجه الكنيسة اليوم موقفا حرجا · فمنذ الستينيات والكنيسة تحاول أن تحقق توازنا فى داخلها(١٤) ، فقد كانت تهاجم بعنف من الخارج أثنـــاء الأزمة السياسية الدينية ، ومن الداخل من الطليعة التى كانت تدعو الى أفكار جديدة روج لها مجمع الفاتيكان الثانى ·

وبعد عشر سنوات من الحكم الاشتراكى تواجه الكنيسة تحديا قديما وجديدا فى نفس الآن · فقد كان الدين واللغة ، قبل الاستقلال ، هما المعبران عن الهوية القومية لدى المالطيين · ولهذا كان من المتوقع مع الاستقلال أن تكون الكنيسة هى الموجه للأخلاق الإجتماعية رمز الأمة · ومن المفارقات أن هذا المطلب موجه الى الكنيسة اليوم ، أى بعـــد سبعة عشر عاما من الاستقلال ، وبعد عشر سنوات من حكم « دولة الرفاهية » · وهو مطلب يتردد فى الصحافة وعلى الأخص فى مجالات محددة بالذات مثل حق حماية الفرد من طغيان الدولة ، وحق الأب فى اختيار نوع التعليم لأبنائه ، وحق الفرد فى اختيار مكان العلاج الطبى(١٥) ·

وعندما اراجع الآن الأبحاث التى أجريتها فى عام ١٩٧٤ وعام ١٩٧٩ أشعر بارتياح وأنا أقرر أن مسار الحياة السياسية ، منذ الاستقلال ، يوحى بأن ليس ثمة فرصة لنزاع سياسى حاد حول الدين · وعندئذ كتبت مايأتى : بدلا من مواجهة الكنيسة فى أمور لا تجوز رأى الأغلبية على حزب العمـــال أن يتبنى سياسة تجعل من الأمور الدينية وكأن لا عـــلاقة لها بالقـــرارات

السياسية • وفى اطار تغيير القيادة الكنسية فان الصعوبات التى تواجهها الكنيسة فى أن تجد مساندة فى موقفها ضد الحزب الحاكم ، والتصميم على تأسيس لاهوت الحرية الدينية جعلنى أتنبأ باحتمالبعيد لبزوغنزاعبينالكنيسة والدولة : فكلما كانت الكنيسة حرة فى تعليم أعضائها كان تجنب المواجهة السياسية المباشرة مع الكنيسة ممكنا » (١٦) •

وفى الجزء الثالث اكتفى بتحرير تفسير مبدئى عن الأسباب التى أدت بالكنيسة الى الانشغال مرة أخرى بأحوال الأمة •

الجــزء الثــالث :

(أ) تراجع مسار التباين البنيوى أمر محال :

يبدو أن السمة الأساسية لاتجاهات الحكومة الراهنة هى محـــاولتها تجميد مسار التباين البنيوى للمجتمع • وقد انتقد السياسيون النظام الذى توقعه الناخبون من الحكومة بمجرد تأييدهم لها ، فقد اعتاد المالطيون على استقلال المحاكم ، وحق اختيار نوع التعليم ، وحق الاستمتاع بأوقات الفراغ• ولهذا فان مقاومة الحكومة لهذا المسار هى مقاومة لحاجة اجتماعية أساسية فى التنمية • وهذه المقاومة من شأنها أن تحدث انشقاقا • ويمكن القول نظريا ، متأثرين فى ذلك بتالكوث بارسونز أنه اذا ما حقق المجتمع المالطى الكليات المتطورة فان التراجع عندئذ أمر محال(١٧) •

(ب) **أن طبيعة الانشقاق عن الحكومة فى حاجة الى بنية قوية** تكون بمثابة قناة تمر من خلالها • وتقدم الكنيسة ، لسنوات عديدة ، عرضا واضحا لموقفها تجاه المتطلبات الجديدة للدولة من الفرد • وعندما قدمت عرضـا كما حدث فى الرسالة الرعوية للأساقفة المالطيين اكتسبت الرؤى الكونية للمنشقين مشروعية تجاوزت بها نزاعات الأحزاب السياسية • حتى الانشقاق الجماهيرى أصبح ممكنا الآن بدون حاجة الى حزب لتمرير مثل هذا الانشقاق لأن مثل هذا التحرير يسبب اضطهادا لأصحابه من قبل السلطة الحزبية ،حتى الانشقاق العلنى أصبح ممكنا من غير المرور من خلال الحزب الذى يمكن أن يضطهد أعضاءه من قبل **السلطة** •

وفى أبحاث أخرى انتهيت فيها الى أنه اذا ما أرادت الكنيسة دفع التغير الاجتماعى فعليها :

(أ) أن تكون لها قوة استقلالية نسبية ·
(ب) أن تكون مطالبها متميزة وغير غامضة ·
(حـ) ألا تكون مطالبها قد انفردت بها مؤسسات أخرى ·
(د) أن تتبنى « فعلا » وجهة نظر متكاملة ·

ان الكنيسة الكاثوليكية لديها هذه الخصائص ، ولهذا فهى تصلح أن تكون قناة للمنشقين على الحكومة التى تريد تجميد التباين البنيوى ·

(جـ) اللاعلمانية المعلنة :

ان الانشقاق عبر الكنيسة هو فى حد ذاته علامة على انتشار العلمانية فى مالطة · والمتبرعون للكنيسة هم المحركون لها ، والعالم الرمزى الذى تمثله هو من أجل استعادة الحقوق المفقودة أو المحتمل فقدانها (اختيار المدرسة والمستشفى ، وحق الانضمام الى نقابات عمالية حرة ، وحق تمويل أنشطة بدون تدخل الدولة) · وهذا التبرع للكنيسة هو مجرد تبرع ذو صبغة اجتماعية حيث كل ماهو الهى وما يرتبط به ليس مقبولا لأن له قيمة ذاتية ، ولكن لأنه من الممكن الافادة منه لتحقيق غايات اجتماعية ، وعندى من الجرأة على القول بأن هذه الظاهرة ينطبق عليها الشعار التالى : « اللاعلمانية المعلنـــة » ·

المراجــــع

1. B.R. Wilson, **Religion in a Secular Society** (London, C.A. Watts, 1966), p. xiv.

2. See M. Vassallo, **From Lordship to Stewardship — Religion and Social Change in Malta** (The Hague, Mouton, 1979).

3. The last census of the population was taken in 1967. It was due to the taken again in 1977 but the exercise was considered a luxury by the Government, and the census was not taken. Population estimates based on deaths, births and movements in and out of the island are regularly made. The latest figure available is for June 1980 and refer to the local residents, tourists, etc.) for the same date was given at 363,735.

4. See A.T. Luttrell, 'Approaches to Medieval Malta", in **Medieval Malta : Studies on Malta before the Knights**, ed. A.T. **Luttrell** (London, British School at Rome, 1975), pp. 19-41, 60-64 and 69-70.

5. See, e.g. F. Panzavecchia **L'Ultimo Periodo della Storia di Malta sotto il Governo dell'Ordine Gerosolomita** (Malta, Stamperia del Governo, 1835), pp. 342-47; G. Mitrovich **The Claims of the Maltese founded upon the Principles of Justice** (London, Mills & Son, 1835; H. Frendo **Party Politics in a Fortress Colony** (Midsea Books, 1979); H. Frendo **Ir-Pieda ghall-Helien** (Malta, AZAD, 1980) E. **Malta's Road to Independence** (Norman, University of Oklahoma Press, 1967).

6. B. Blouet **The Story of Malta** (London, Faber & Faber, 1972).

7. See accounts in J. Boissevain **Saints and Fireworks — Religion and Politics in Rural Malta** (London, Athlone Press, 1965).

8. Cmd. 3588 Correspondence with the Holy See relative to Maltese Affairs (January 1929 — May 1930).

9. B. Toma **What is happening to Religion in Malta ?** (Malta, PRS, 1969).

10. M. Vassallo "Religious Symbolism in a Changing Malta" in M. Vassallo **Contribution to Mediterranean Studies** (Malta, ESB, 1977).

11. J. Boissevain **When the Saints go Marching Out — Reflections on the Decline of Patronage in Malta** (University of Amsterdam, Mimeographed, 1974).

12. J. Boissevain "A Causeway with a Gate ; The Progress of Development in Malta" in S. Wallman **Perceptions of Development** (Cambridge University Press, 1977), pp. 87 **et seq.**

13. See for some details J. Zammit Dimech, **The Poll of '76** (Malta, AZAD Publications, 1980).

14. **Ibid.,** pp. 182-193.

15. See letters to the daily press in Malta especially January — March, 1981.

16. M. Vassallo **From Lordship to Stewardship,** pp. 107.

17. By **evolutionary universals** Parsons means any organizational development sufficiently important to further evolution that, rather than emerging only once, it is likely to be 'hit upon' by various systems operating under different conditions. See T. Parsons "Evolutionary Universals", **American Sociological Review** (June 1964) especially, p. 341.

18. See M. Vassallo **"Towards a Model on which the Church can change Society"** (Unpublished paper, 1975).

    See also for parallel incidences :

    Juan Carron "El cambio Social y el Clero en el Paraguay **Revista Paraguaya di Sociologia, 4,** (Enero, Agosto 1967), pp. 129-132.

Em. de Kaat "Church, Society and Development in Latin America" **Journal of Development Studies,** 8, (October 1971), pp. 23-45.

F. Hicks "Politics, Power and the Role of the Village Priest in Paraguay" **Journal of Inter-American Studies,** 9, (April 1967), pp. 273-82.

F. Lozano "La Iglesia y la Politica en el Paraguay" **Accion** 3 (October 1971), pp. 7-17.

تسييس المقـــدس
ونشـأة الصراعات الطائفية

انطون نصرى مسره (لبنان)

لم يلتفت المعلقون الى فقرات الانجيل الخاصـــة بالتمييز بين الزمنى والروحى (اعطوا مالقيصر لقيصر وما لله لله) ٠فقد تلاعب الفريسيون بديالكتيك الصراع بين الزمنى والروحى للوصول الى نتيجة غير النتيجة المعلنة صراحة٠ ولكن عندما أجاب المسيح عن السؤال ـ المصيدة بأسلوب مغاير لما كان يتوقعه سائلوه نسف محاولة تسيس المقدس أو بالأدق تسييس المقدس ، فاذا كان ثمة مشكلة فيما يختص بالفصل بين الزمنى والمقدس أو بالتمييز بينهما فثمة مشكلة أيضا فى الاستغلال الزمنى للروحى سياسيا ، وهو استغلال قد يولد صراعات حتى لو كان الفصل بينهما مقننا ٠

والذى يعنينا فى هذا البحث اذن مشكلة استغلال المقدس فى المنافسة السياسية ، ووجود علاقة بين الروحى والزمنى ٠ وهى ظاهرة لم تتعرض لها الأبحاث التجريبية أو النظريات العامة على الرغم من ذيوع هذه الظاهرة فى الوقت الراهن وعلى الأخص فى المجتمعات التعددية وبين الشباب ، وعلى الرغم من أنها مولدة للعنف بسبب الخاصية الأساسية للمقدس ٠

١ ـ السياسة والتسيس والتسييس ـ الطبيعى والمصطنع :

يؤخذ المعنى الكلاسيكى للتسيس على أنه الالتزام السياسى والتحريك السياسى أو ماهو مفيد للسياسى ، وعلى الضد من ذلك اللاتسيس فانه يعنى نفى الايديولوجيا ونفى الروح النضالية ٠ ومن هذه الزاوية فان هذا المعنى يخفى الجانب الصراعى والمولد لعنف الاستغلال السياسى للمقدس ٠

ونحن نعلم انه ليس ثمة حدود لأى مذهب ســـياسى ، فكل شىء ممكن تسييسه : الدين والفن والأخلاق والعلم والعلاقات العائلية والحياة الخاصة ،

فلا يعرف السياسى بالموضوعات التى ينطبق علها النشاط السـياسى ولكن « بالاشكالية التى تتصل بهذه الموضوعات » على حد تعبير جوليان فرويند ٠ وهذا المدخل يعبر عن عملية التسيس الطبيعى٠فالمشكلة المسيسة بحكم أهميتها للمجتمع وبسبب رغبة السلطة فى توسيع قبضتها تندمج فى النظام السياسى وتصبح سياسية وتنطوى على قاعدة سياسية ، بيد أن اسـتغلال الفرقة فى التنافس السياسى مثل الفرقة الدينية تعبر عما هو مصطنع فى مقابل التسيس الطبيعى على الرغم من أن التسيس فى امكانه الاستعـانة بالخديعة مثل الاستغلال ٠ والتسيس ، بحكم اتساع المجال السياسى ، يفضى الى الاعلان العام ، أى نقل المشكلة من المجال الفردى الى مجال الجمهور ٠ ولهذا نؤثر استخدام لفظ تسييس التى تعبر عن مسار مصطنع لا يأخذ من السـياسى الا جانبه الاشكالى الذى يستغل لغايات من شأنها ان تستبعد أحد المتنافسين فى النضال السياسى ٠

الاطار النظرى للتحليل :

من أجل دراسة التسييس ينبغى البدء باطار لتحليل السياسة طبقـا لتعريف جوليان فرويند ٠ فجوهر السياسة ينطوى على ثلاث مسـلمات : اصدار الأوامر والطاعة ، والعام والخاص ، والصديق والعدو ٠ كما أنه ينطوى على ثلاث غايات : الخير العام ، والأمن الخارجى ، والتوافق والرخاء الداخلى ٠ أما الوسائل فهما القوة والخديعة ٠ ويحصى ميكيافيلى عمليات الخديعة دون أن يعرفها سيما وأن عالم الخديعة رحب وغير محدد وغامض ٠

(أ) **تعريف :** يمكن تعـريف التسييس بأنه أمر مصطنع لاستغلال الشحنة الاشكالية للسياسة بمناسبة النزاعات الأساسية فى المجتمع ليس من أجل تنظيمها ولكن من أجل المنافسة على السلطة ٠ ويتم ذلك بالتلاعب على ديالكتيك العام والخاص استنادا الى الخديعة والى المنافسة الحرة فى صفوف النخبة ٠ ويتلاعب التسييس على ديالكتيك الزمنى والروحى فى البلدان التى تكون الانقسامات فيها دينية الطابع والتى يكون فيها الدين مهيمنا على الذهنية السياسية ٠ وبسبب التسييس تكشف أية مشكلة سياسية عن جانبين متباينين : جانب ايجابى ذو طابع زراعى وصناعى واقتصادى وتربوى وجانب تسييسى من حيث هو مناورة تكتيكية فى المنافسة السياسية ٠ والتسييس بحكم طبيعته

التنافسية واقتصاره على اثارة القضايا الخلافية فى السياسة فانه صراعى ومساهم فى تدعيم الانقســامات فى المجتمع التعددى وتطوير ايديولوجيــا الانقســامات ٠

(ب) البنيــة : ان الدين يعتبر السلاح الرئيسى للتسييس ٠ والايمان الدينى ، على خلاف المصالح الاقتصادية والسياسية ، يهيىء الفرد للوصول الى النهاية من أجل الدفاع عن نفسه ٠ وقد كانت الحروب الدينية ، فى القرن السادس عشر فى فرنسا ، مردودة الى تسييس الدين ٠٠ الم تكن وصــية المسيح « اعطوا مالقيصر لقيصر ٠٠٠ » تهــدف الى تجنب التسييس ؟ (وكان الفريسيون يسيرون فى طريق التسييس) ٠

وكانت المشكلات ، فيما مضى ، ذات طابع مقدس ٠ وجاء العلم لينزع هذه القدسية ٠ ولكن ليس فى الامكان توقع استبعاد التسييس استنادا الى التقدم العلمى ، لأن التسييس يقع على صعيد الطبيعة الانسانية ، وعلى صعيد الصراع الدائم للبشر وبوسائل متنوعة من اجل اقتناص السلطة ٠ والاسلام بحكم عقيدته له رسالة الهية ، ويمكن مناقشة هذه المسالة من جهة العقيدة الدينية والفلسفة والقانون العام ٠ بيــد أن الاســلام مشــكلة من نوع آخر ٠ وفى اطار التلاعب بديالكتيك الزمنى والروحى بفضل الخديعة ومن أجل النجاح السياسى استنادا الى استغلال الجماهير يجد التسييس ، فى العالم العربى والاســلامى ، تربة صــــالحة لتفجير الصراعات الداخلية والصراعات بين العرب ٠٠ ان تسييس الدين يستغل الدين أو الانقسامات الدينية اما بهدف القضاء على هذه الانقسامات ، وهو الهدف المعلن الذى يخفى هدفا غير معلن ، واما بهدف الدفاع عن حقوق الطوائف ومصالحها ولكن من أجل المنافسة السياسية الخفية ٠

ومن هو القادر على تسييس المقدس ؟ انها النخبة السياسية والدينية والسياسية الدينية ٠ وعلية القوم فى الطوائف الدينية ، فى لبنان ، هم أدوات التسييس واللاتسييس ، وتحريك الوعى الشعبى أمر ميسور لأن هذا الوعى غير قادر على التفرقة بين الدينى والســـياسى والتسييسى ٠ فعقلية الشرق أوسطية تلفيقية ، ولهذا فمن الصعب أن تميز على الطريقة الديكارتية ٠

وينص القانون الجنائى فى بند ٣١٧ « يعاقب بالسجن من سنة الى ثلاث سنوات وغرامة من ٥٠ الى ٤٠٠ ليرة لبنانية كل من أتى فعلا من شانه اثارة التوترات الطائفية • ويحق للمحكمة اعلان الحكم • وكذلك بند ٣١٨ ينص على نفس العقوبة اذا حاول عضو ، فى منظمة ، اثارة الصراعات الطائفية •

ومع ذلك فهذه القوانين لا تطبق عمليا لأن القادرين على تسييس ماهو دينى هم القادة وعلية القوم • وأفعال الأفراد والمنظمات ليس لها أية فاعلية الا اذا كانت مباركة من القيادات •

والتسييس الذى يتلاعب بديالكتيك الخاص والعام يصطنع التظاهر كشكل من أشكال الخديعة • والوقائع السياسية التى لها بعد مجاوز للواقع لن تكون واقعية الا بفضل الوعى الذى يتمثلها • وثمة وقائع وهمية فى نهاية مطاف المجال السياسى • وهذه الظاهرة ليست مقبولة لا من الفهم المشترك ولا من الروح العلمية • أما السياسة فهى من أولها الى آخرها كلام واتصال • والتسييس يستغل معنى التظاهر بمعنى أنه يدافع عن هدف غير الهدف المعلن•

ومن أجل نجاح التسييس ينبغى الالتزام باشكالية تقوم بين طرفين أو اكثر سواء كانت هذه الاشكالية بين الشركاء أو بين هؤلاء وأولئك الذين هم موضوع تسييس • وأحدهما يلتزم بالاشكالية تحت غطاء الدين من أجل تحقيق هدف غير الهدف المعلن عن حماية الحقوق والمشاركة الدينية ، أما الآخر فيتناول الجانب الايجابى للاشكالية ليدلل بالاحصاء والمستندات على أن هذه الحقوق مضمونة • ومناقشة المشكلة فى جانبها الايجابى من شانه أن يفضى الى نجاح التسييس لأنها تسهم فى اخفاء الوظيفة الكامنة لدى رجل السياسة ، وفى التدليل على أن المشكلة المسيسة قائمة وانها ذات طابع سياسى • والدليل على ذلك أنها مأخوذة على محمل الجد • ولو كان المسيح قد عقد « مؤتمرا » للتحـدث عن الزمنى والروحـى بدلا من هذا القول الانجيلى بأن « اعطوا ما لقيصر لقيصر » لأدى نفس الدور الـذى يؤديه الفريسيـون الذين لم يبحثوا عن تخطيط مشكلة ايجابية ولكن عن تسييس المشكلة • وقد يشارك المنفذ السياسى فى عملية التسييس من أجل تحريك الآخرين لصالحه • وفى كلتا الحالتين فان الآخر القائم بين الشريكين المتنافسين يجهل حقيقة اللعبة

السياسية · والواقع أن فرصة نجاح التسييس فى استغلاله لمعنى التظاهر اقوى من فرصة نجاح التسييس اذا ما استغل الخديعة لأنه فى غياب الخديعة يؤكد التسييس أنه يقدم لموضوعه الضمان بأنه يعمل من أجل الخير العام وهو الشرط الضرورى للثقة فى رجل السياسة ·

واذا لم يسهم الشريك ، القادر على التسييس ، فى اللعبة مع كشفه للجانب الواقعى للمشكلة أو مع تمييزه بين الجانب السياسى الايجابى للمشكلة وبين استغلالها فان التسييس لن ينجح أو يندفع للسير فى طريق التسيس الطبيعــى ·

والتسييس يحرف المشكلات السياسية الواقعية ويشوه الواقع الموضوعى والانسانى للمواقف ، ويعرقل التغير ويغذى العداوات · اننا فى هذه الحالة نخفى الواقع تحت غطاء السياسة · وتسييس المشكلة لا يسمح لنا برؤية حقيقتها وعمقها وتعقيداتها وطبيعتها الحقيقية ويمنعنا من التفكير فى المشكلة السياسية وتخطيطها · والخطاب السياسى يوهمنا بأننا نفهم المشكلة كلما اعتمدنا على الدوافع الدينية والعميقة لدى الجماهير · ومن أجل الوصول الى تخطيط حقيقى لابد من نزع التسييس عن المنافسة ·

٣ ـ التحليل الامبريقى :

ليس ثمة حدود للسياسة وكذلك ليس ثمة حدود للمقدس فى لبنان · ولهذا من الممكن دراسة أية مشكلة من وجهة نظر سياسية ، ومن الممكن كذلك دراستها من وجهة نظر المقدس الطـــائفى · ويعكس الاجتماعى والاقليمى والثقافى والأحزاب والايديولوجيا التباينات الدينية أو متضـــايفات الدين والطوائف · وكل عضو فى طائفة ينتمى الى اقليم والى شريحة اجتماعية اقتصادية والى مستوى ثقافى معين . وهذه كلها مرتبطة بالعامل الدينى ، وتنعكس التباينات الدينية على جميع الظواهر الأخرى ·

بعض حالات من الحياة السياسية اللبنانية :

(١) **تسييس القدامسة :** ان تحليل مضمون الصحافة اللبنانية بمناسبة

اعلان البابا بولس السادس لقرار الفاتيكان بقداسة الراهب المارونى شاربل (١٨٢٨ - ١٨٩٨) ٩ أكتوبر ١٩٧٧ قد كشف عن تيارين أحدهما تيار يدافع عن الهوية القومية والآخر يرفض هذه الهوية · وقد اختفت السمة العالمية للقداسة لصالح قومية القديس · وفى ٩ أكتوبر جاء فى احدى الصحف مايلى : « اليوم فرح عظيم للطائفة المارونية ، ومعنى ذلك أن الله لن يتخلى عن الطائفة المارونية فى مستقبل الأيام · وامتنع رئيس الوزراء السنى عن المشاركة فى الاحتفال الدينى · الأمر الذى أدى الى تفسيرات مقدسة سياسية جاءت فى صحيفة أخرى ·

وفى مواجهة « قومية » القديس المارونى أذاع المركز الاسلامى للتربية فى بيروت الغربية فى ٢١ شوال ١٣٩٦ بيانا فى خمس نقاط للاحتجاج على « حماس الحكومة اللبنانية والطائفة المارونية فى التدليل على أن لبنـــان مارونية وذلك من خلال الألقاب التى تمنحها هذه الطائفة للأشخاص وللوظائف العليا بدعوى تمجيد الدولة اللبنانية » · ثم يستطرد البيان قائلا : « فيقال عذراء لبنان وقديس لبنان لتمجيد أصحاب هذه الألقاب بمشاركة رسمية من الدولة فى معظم الاحتفالات الخاصة بهذه المناسبات فتصبغ لبنان بالصبغة المارونية ، الأمر الذى يشكل تجاهلا سافرا لحقوق الطوائف الأخرى ومشاعرها · فتصوير القديس شاربل على أنه قديس لبنان يمثل احتقارا جسيما بحـكم أن غالبية السكان ، فى لبنان ، ليست مارونية · ان مشاركة رئيس الدولة ، فى هذه الاحتفالات ، من حيث هو مارونى أمر مقبول ، ولكن مشاركته من حيث أنه يمثل كل اللبنانيين أمر مرفوض من قبل المسلمين الذين يؤمنون بدينهم · وليس من حق البرلمان أن يرسل مندوبا عنه ، فى هذه الاحتفالات ، ليمثل جميع اللبنانيين لأن معنى ذلك أننا نعيش فى دولة مارونية ، وليس فى دولة متعددة الطوائف · وليس من المأذون لوسائل الاعلام الرسمية أن تصور تنصيب الراهب شاربل قديسا على أنه عيد لبنان ، لأن معنى ذلك أن الدولة ، من خلال وسائل الاعلام ، تعلن أن دولة لبنان دولة مارونية » ·

ومن حسن الطالع أن صحفا أخرى قد امتنعت عن الدخول فى لعبة تسييس ما هو دينى · وقد استخدمت احدى الصحف الرائجة لفظ لبنان على أنه « أرض اللقاء » · وجاء فى المانشيت أن « اعلان شاربل قديسا يعنى ، أن لبنان مازالت أرض اللقاء » ·

(ب) السياسة المقدسة الاقتصادية :

ان ظاهرة صلاحية المناصب العليا بأن تكون رياسة الجمهورية لمارونى ورياسة الوزارة لشيعى هى موضوع للتسييس شبه الدائم تحت غطاء الحقوق العامة والحقوق الطائفية من حيث أنه وسيلة تكتيكية فى المنافسة السياسية لأن هذين المنصبين الكبيرين يمثلان اللعبة بين السنة والمارون · ان وسائل التقليل من شأن رئيس الدولة أو رئيس الحكومة تهدد مسألة صلاحية رئيس الدولة أو مركز رئيس الحكومة ، وينجح التسييس بمقدار استطاعة قيادات الطائفة التى ينتقد رئيسها فى الرد « بموضوعية تامة » على خطاب المتسيسين استنادا الى دراسات سياسية وضعية · والغاية من ذلك احراج أحد العمودين للسلطة اللبنانية ودفعه الى الاستقالة أو الى السلوك العدوانى أو الى التنازل · ومن ثم يدخل الكل فى عملية تصعيد الخلاف واستخدام العنف · ويتم تسييس المشكلات الطائفية من خوف وجبن وامتيازات وضمانات تسيسا دائما من غير فحص لواقع السياسة الوضعية فى اطار معيار معين ، وتصبح المشاركة التى يعلنها الاسلام السياسى اللبنانى مسألة مصطنعة على حد قول رئيس الحكومة اللبنانية شفيق وزان ·

(د) **القاموس السياسى المقدس :** ان ألفاظ الحياة السياسية اللبنانية الراهنة بل حتى أدبيات السياسيين تنطوى على نغمة دينية عنصرية وعلى مضمون تسييسى مغاير للمضمون السياسى أو التبييسى ، والتسييس بالألفاظ يشكل عملية « تحريض » فى النضال السياسى وفى تغذية الصراعات · ومثال ذلك المؤتمر الصحفى الذى انعقد فى ١٨ ابريل ١٩٦٨ · فقد احتوى على ١٠٦ لفظا طائفيا منسوبة الى الخصم واستغرق صفحة كاملة من الجريدة :

« رفع مرشح احدى الطوائف الصليب قائلا : انى مرشح الصليب ، هل تختارونى ؟ » ·

« اتهم أطفال مسلمون زورا برمى حجارة على كنيسة » ·

« قال رئيس أحد الأديرة : ان لم تنتخبونى فانكم ترتكبون خطيئة مميتة » ·

والغاية من هذا المؤتمر الصحفى استنكار استغلال المشاعر الدينية فى الانتخابات : قمةالتسييس تقوم فى اتهام الآخر بالتسييس · القاموس اذن هو الأداة الرئيسية فى تسويق السياسة وليس فى الاتصال بين الطوائف · ومن ثم تختفى ألفاظ معينة تدريجيا من وسائل الاعلام ومن السوق وتحل محلها ألفاظ أخرى · ولكن السوق لا يحفل فى لحظة واحدة بكل الألفاظ الجديدة · فأصحاب التسييس ينزعونها تدريجيا · الأمر الذى يفضى بنزولها كلها مغلفة بمفاهيم علمية حديثة و « بموضوعية تامة » من أجل تحريك المشاعر الدينية فى نفسية المستهلك · والألفاظ المحملة بشحنات خلافية هى التى يتحقق لها دوام البقاء فى السوق ·

كيف نقضى على تسييس المقدس فى مجتمعات الشرق الأوسط وفى لبنان على الأخص ؟ ان الفعل المعيارى ينطوى على جناحين :

٤ - وجهات نظر معيارية :

(أ) فى مجال البحث والتعليم :

ان كلا من البحث والتعليم يغرق فى التسييس عنـــــدما يتعامل مع المشكلات الوضعية على أنها مشكلات تنافسية مستندا فى ذلك الى تسييس المقدس · والمؤسسة الوطنية للعلوم السياسية فى فرنسا فى سبيل اصدار مجلة فصلية عنوانها « الكلمات » ومتخصصة فى تحليل القاموس السياسى الذى يؤدى دورا مستقلا فى علاقته مع المشكلات السياسية الوضعية · وقد أفضت خبرتنا فى تعليم علم السياسة فى لبنان ، فى فترة من أحلك الفترات الصراعية ، الى حذف الشحنة العاطفية فى مناقشة النظام السياسى اللبنانى عندما ميزنا بين السياسة والتسيس والتسييس · فالمشكلة الوضعية نفسها هى عامل وفاق ، على الرغم من التباينات ، اذا ما اتضح فعل التسييس · وعلى ذلك فان هذا التوضيح ليس بالأمر الميسور لأن الذهنية العربية وبالأخص اللبنانية تقدس السياسة وذلك بتحميلها قيما أخلاقية · ومن ثم يلزم انكار تقديس السياسة فى مجال التعليم لأن السياسة ليست الا مملكة المطلق · فالسياسة لا انسانية أو تراجيدية على حد تعبير جوليان فروبند · فعالم المقدس مطلق فى حين أن عالم السياسة واقعى ونسبى · والمواجهة لا يمكن علاجها

اذا ماتقدمت السياسة · بيد أن انكار التقديس يستلزم سلوكا نقديا ليس ممكنا على الدوام فى البيئة الايديولوجية للمجتمع العربى ·

(ب) فى مجال المؤسسات :

واذا كان تسييس المقدس يتمتع بالقدرة على الفعل على نطاق واسع فذلك بسبب نيوع المقدس ·· وبمناسبة الاحتفال بمرور سنتين على الثـورة الايرانية فى ١١ فبراير ١٩٨١ أعلن الخومينى أن نقطة الضعف فى الثـورة هى « تدخل رجال الدين فى المسائل التى لا يتقنونها وعلى الأخص المسائل التنفيذية » · وكذلك أعلن الرئيس بنى صدر « أن ايران لم تقم بالثورة لكى يتحكم فيها البعض تحت غطاء الشريعة الاسلامية » · وهو بذلك يشير الى الأصوليين المسلمين · وقد حذر المفكر المصرى فهمى هويدى من خلط الاسلام بالمسائل التى ينبغى الا تكون موضع الخلط مستشهدا فى ذلك بالتجـــربة الايرانية · ولكن كيف يمكن التمييز بين ماهو « اسلامى » وما هو « تحت غطاء الاسلام » وعلى الأخص فى غياب التمييز بين الزمنى والروحى ؟ والخطأ هنا هو فى اعتبار هذا الخلط عرضيا فى حين أنه فى صميم البنية السياسية · كيف يمكن حماية التكامل الاسلامى بمنظور الأصولية الاسلامية فى مجال التنافس السياسى ؟ واذا لم يكن فى الامكان نزع السياسة من الاسلام بسبب خلطه بين الزمنى والروحى فهل يمكن على الأقل الحد من تسييسه « تحت غطاء الاسلام » ؟ ·

وعندما تعى العقول مسألة التسييس تبدأ فى التمييز بين الزمن والروحى أو فى الثقة بهذا المزج اذا كان أمر ذلك فى يد رجال السياسة · ان الزمنى والروحى لا يمتزجان فى الممارسة السياسية أو الدينية وانما يمتزجان فى الفكر ليس الا · ومن المحتمل أن يكون الوعى الحديث هو وسيلة للتـلاعب بالجماهير · ومسألة العلمانية فى الممارسة السياسية انما ترتد فى أغلب الأحيان الى نزع التسييس من الروحى ·

وهانحن نعرض لنمطين من المؤسسات :

(أ) فى المجتمع السياسى اللبنانى : نفى الاستقطاب :

يرى بيير جاناجى ، وهو متخصص فى قانون الطوائف أنه ليس فى الامكان هدم البناء الطائفى فى لبنان بدعوى العلمانية لأن الدولة اللبنانية لا تتبنى طائفة معينة ، وأن الطوائف ليست طوائف مؤمنين ، وانها تجمعات لها تقاليدها • وفى امكان المؤسسات أن تخلى مكانها لممثلى هذه التجمعات دون أن يعنى ذلك علمانية الدولة •

ان نظام النسب المخصص للطوائف ، أى أن لكل طائفة نسبة معينة فى البرلمان وفى مجلس الوزراء ، من شأنه أن يحد من تسييس المقدس•وهذا على الضد من الرأى الشائع فى هذه المسألة • فان هدم نظام النسب يفضى الى تصاعد التسييس ، ويسمح بتنافس يفضى الى تجاوز احدى الطوائف للنسبة المقررة وذلك باستغلال الانتخابات للشقاقات الدينية •

وفى المجتمع السياسى اللبنانى ينبغى تأكيد ليس فقط نزع التسييس من المقدس بل أيضا نفى الاستقطاب وذلك بتغيير شروط العمل السياسى عن طريق نظام التمثيل الذى ينحاز الى المسلك التعاونى بين الطوائف • ومن ثم ينبغى العودة الى الروح الأولية للعملية الانتخابية الفريدة فى نوعها والتى تضع حدودا لكل طائفة بحيث تضغط الطائفية على مرشحيها وتلزمهم بالاعتدال ليستفيدوا من أصوات الناخبين فى الطوائف الأخرى • ولهذا ينبغى تأسيس منظمة تمثل كل الطوائف ، أى مجلس طائفى ، بالاضافة الى البرلمان ، له حق تقنين حقوق الطوائف • مجلس طائفى يضم القادرين على التسييس وذلك بهدف تحويل الحوار الجارى فى « الشارع » عن المسائل السياسية المقدسة ــ والشارع فى لبنان مؤسسة ــ الى مؤسسة رسمية • واذا كانت الأنظمة السياسية التى تقوم على تعاون الطوائف وفقا لتحليلات ارند ليبارت تنطوى على نفى التسييس للانشقاقات الدينية فان ذلك يعنى نفى التسييس •

وبهذه الاجراءات يمكن ضمان عدم استقطاب المسلمين أو المسيحيين • فالاستقطاب ، من حيث هو عامل توتر ، مرغوب فى لبنـــان بسبب ثنائية الرأى : فعندما تحصل طائفة على موقع محدد فى مسألة معينة فانها تجبر الطائفة الأخرى على مسلك مضاد لرغبتها •

(ب) فى البلدان الأخرى فى الشرق الأوسط العربى والاسلامى :

ليس يكفى لهذه البلدان أن يقال ان « الاسلام دين الدولة » · انه ينبغى تحديد ، بقدر الامكان وبواسطة مؤسسات متباينة ، الفارق بين السياسة الاسلامية وتسييس الاسلام بهدف المنافسة السياسية · وثمة أبحاث ، فى هذا المجال ، تسهم فى التوعية بتبرير العلمانية لصالح الدين والسياسة · وفى رأى المسئولين الايرانيين أنفسهم أن التجربة الايرانية ، بما تنطوى عليه من استخدام الشباب والعنف والدين والتسييس ، لهى عبرة لمن يعتبر ·

ان التسييس الناشىء من علم الاجتماع وعلم السياسة وعلوم الاتصال والتربية وعلم النفس السياسى هو فرع من علم المجادلات والمنازعات · ومن شأن تحليل هذا المفهوم والدراسات الامبريقية أن تمنع المتخصصين فى السياسة من تصور أية مسألة فى السياسة الوضعية على أنها مسألة خــــلافية · والخديعة فى التسييس تحيل العنف الى عمل سياسى وهذا على الضد من الخديعة التى تسمح بأنسنة الحرب · والمجتمعات التعددية مثل لبنان مهددة ليس فقط من حدة الانشقاقات ولكن أيضا من تسييس هذه الانشقاقات حتى لو كانت هذه الانشقاقات محصورة أو منظمة سياسيا · فمصدر العنف ليس دائما فى الوقائع الموضوعية ، وانما فى الاحباط الذى يعانيه رجال السياسة من أجل تحقيق غاية المنافسة ، تماما كما يحدث فى الدعاية التى يلازمهـا شعور بالاحباط والحرمان لدى المديونين يفوق شعور الفقراء وذلك بهدف حثهم على الاستهلاك ·

ألم يكن قول الانجيل بأن « اعطوا ماللقيصر لقيصر » هو من أجل منع تسييس الروحى ؟ ·

أليس فى الامكان تحقيق العلمانية على الأقل فى المنافسة السياسية طالما أنها عسيرة التحقيق فى مجال المؤسسات والعقول ؟ ان تسييس الدين ليس خادما للسياسة ولا للدين ، ولكنه خادم للتعصب والعداء والعنف ، ومولد للاحباط · والمجتمعات العربية تواجه هذه المعضلة فى الممارسة السياسية : كيف يمكن انقاذ الدين من التسييس ، وانقاذ السياسة من القدسية ؟

مراجـع

— فى التمييز بين الزمنى والروحى ـ اقرأ القديس لوقا ، اصحاح ٢٥ : ٢٠ ـ ٢٦ ؛ متى ، اصحاح ٢٢ : ١٥ ـ ١٢ ؛ مرقس ، اصحـــاح ١٢ : ١٣ ـ ١٤

— Gabriel Almond and J.S. Coleman (ed.), **The politics of the developing areas,** Princeton, Princeton University Press, 1970, xii-593 p.

— Julien Freund. L'essence du politique, Paris, Sirey, 1965, 764 p. + index.

— Machiavel. **Le prince,** Paris, Garnier, 1960, ch. XVIII, p. 63.

— عن تسييس القديس شاربل ، اقرأ : الأمل واليقظة والنهار ، ٨ ـ ١٣ ، أكتوبر ١٩٧٧ .

— عن العلاقة المتضايفة بين الدين والتعليم فى لبنان :

Theodor Hanf, **Erziehungswesen in gesellschaft und politik** des Libanon **(L'éducation dans la société et la politique du Liban),** Germany, Bertelsmann Universitätsverlag, 1969, 398 p.

— حديث مع شفيق وزان ، النهار العربى والدولى ، عدد ٢٠٠ ، ٢ مارس ١٩٨١ ، ص ١٤ ـ ١٨ .

— Conférence de presse du 18 avril 1968, **al-Telegraph,** 19 avril 1968.

— عن التسييس الطائفى : Adel Ismail **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban et du Proche-Orient du XVIIème siècle à nos jours,** Beyrouth, 1977, vol. 9, pp. 379-389.

— Robert B. Cambell, "The Friday holiday question in Lebanon", **Ceman Report,** Saint-Joseph University, Beirut, No. 1-1972-1973, pp. 97-110.

— Fouad E. Boustany, **Lumière franches sur la question libanaise,** Kaslik, 2ème ed. 1979, 54 p., pp. 47-48.

— Pierre Gannagé, "Laïcité et Etat multicommunautaire", **L'Orient-Le Jour,** 16 novembre 1975.

— Sur le modèle consociatif : Arend Lijphart, **Democracy in plural societies. A comparative exploration,** New Haven and London, Yale University Press, 1977, 248 p.

تحـريك طائفى رمزى دينى وعنف
فى حـركة الامام الصـدر

لبنـان ١٩٧٠ ـ ١٩٧٥

سـليم نصر (لبنـان)

تكوين حركة الامام الصدر وخصائصها العامة :

ان الحركة التى نزمع تحليلها فى ايجاز لها مسميات متعددة : « حركة الامام موسى الصدر » ، « حركة المحرومين » «حركة استعادة حقوق الشيعة» ، « حركة الشيعة » ، وهذه المسميات قد تطلقها الحركة على نفسها أو يطلقها الآخرون أو تطلقها وسائل الاعلام اللبنانية ٠

انها حركة جماهيرية فى اطار الطائفة الشيعية اللبنانية التى يوجهها ويلهمها الزعيم الروحى والقائد الملهم للطائفة : الامام موسى الصدر ٠ وقد تأسست هذه الحركة فى السنوات السابقة على الحرب الأهلية فى عام ١٩٧٥ من أجل استعادة الحقوق الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التى أحدثت تاثيرا قويا فى التوازن الطائفى ، وفى أدارة النظام السياسى ، وفى ممارسات الدولة اللبنانية ٠

وقد بزغت الحركة بفضل الممارسة الشخصية القومية للقائد الملهم الامام الصدر ، وتجاوبت مع المشاركة الشعبية التلقـائية التى بلغت من شدتها واتساعها ما أذهل توقعات الصدر وتخطيطاته ٠

وتتحدد هذه الحركة بحكم طبيعة أساسها الطائفى (الشيعة) والاجتماعى (فلاحون فقراء فى حالة أزمة ، وبرجوازية صغيرة صاعدة وطريقها مسدود ، ومهاجرون لا أصل لهم ، وبرجوازية جديدة مستبعدة من النظام السياسى٠٠) ، وهى تتميز ، على الأخص ، بأيديولوجيتها (حضور قوى للغة وللأفكار الدينية والأخلاقية ٠ وتجسيد للتراث الشيعى المتمرد) ٠

وأخيرا هى حركة « أخلاقية » تنشد ايقاظ الطائفة الشيعية واعـــادة تنظيمها · ومن أجل ذلك كانت حركة اجتماعية اقتصـــادية لمواجهة تعنت القطاع الريفى اللبنانى ، والهامشية الحضرية الجـــديدة · ثم هى حركة سياسية لمواجهة العدوان الاسرائيلى لكى تلزم الدولة بمزيد من التورط ·

وهذه الحركة ، فى مظاهرها الأساسية ، تبدو كما لو كانت مستقلة وممارستها ابتداء من صيف عام ١٩٧٣ قد ألبسها خاصية متميزة · ويمكن القول بأن هذه الحركة تشكل بعدا هاما فى المواجهة الطائفية فى السبعينيات فى لبنان · هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد أسهمت فى المجال العام وذلك بتلاحمها مع اليسار اللبنانى وحركة المقاومة الفلسطينية · وكانت علاقتها مع المقاومة الفلسطينية قوية وعلى الأخص فى جنوب لبنان وفى بيروت فى معسكرات اللاجئين وقواعد الكماندوس عند الحدود اللبنانية الاسرائيلية · وابتداء من عام ١٩٧٥ قدمت المقاومة أسلحة وقواعد عسكرية لحركة « أمل » · ومن هنا نشأت علاقة ذات طبيعة سياسية دينية بين الحركة اللبنانية والحركة الايرانية المعارضة للشاة بزعامة آية الله خومينى ·

واحدى خصائص الحركة اتساعها واستمراريتها · وعلى صعيد لبنان تلامست الحركة مع جميع الأماكن التى يهيمن عليها الشيعة ، أعنى جنوب لبنان ، وفى بعلبك (شرق) ، والأحياء الشيعية والعمالية فى بيروت المزدحمة بالمهاجرين الشيعيين ·

ومن الصعب تحديد « تاريخ ميلاد » هذه الحركة · ورأينا الخاص أن ثمة تاريخين : اما أن يكون ١٩٥٩/٥/٢٢ وهو يوم انتخاب الامام موسى الصدر رئيسا لـ « المجلس الأعلى الاسلامى الشيعى » ، وهو الجهاز الطائفى الرسمى الصادر بمرسوم من البرلمان اللبنانى فى عام ١٩٦٧ ، ومفروض فيه أنه يؤدى دورا نظريا ، وله نسبة مماثلة للنسب الخاصة بالكنائس المسيحية أو دار الافتاء للسنيين اللبنانيين ، واما أن يكون ٦ يونيو ١٩٧٣ وهو يوم الاجتماع الاستثنائى للجنة التشريعيةواللجنة التنفيذيةللمجلس الأعلى الاسلامى الشيعى حيث قرر المجتمعون تقديم مذكرة الى الحكومة اللبنانية تشتمل على مطالب الشيعة ؛ ١٣ نائبا ووزيرا شيعيا ملتزمون بالاستقالة اذا لم تستجب

الحكومة الى المطالب الشيعية · وتاريخ الميلاد الثانى هو نقطة البداية الحقيقية للحركة · وينصب تحليلنا ، على الأخص ، على الحركة فى صورتها النهائية دون أن نغفل أى أمر له دلالة ومغزى فى مرحلة اعداد الحركة · ونحن نود أن نحصر هذا التحليل فى حدود الفترة الأولى من الحرب الأهلية اللبنانية (ديسمبر ١٩٧٥) ، وفى عام ١٩٧٦ تغيرت طبيعة المواجهة اللبنانية وذلك اثر التدخل المباشر للفلسطينيين والجيش السورى وجيش الدولة اللبنانية · وفى ختام هذا البحث تتبين لنا الأشكال الجديدة للحركة الشيعية ابتداء من ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ والتى تؤدى دورا استراتيجيا فى لبنان اليوم ·

٣ ـ الحركة والتحريك الطائفى :

نود أن نعرض ، هنا ، لأشكال الحركة من حيث هى حركة طائفية ، ولصورتها عن خصمها الاجتماعى السياسى وأهدافها ، ثم بعد ذلك نبين مدى اتســـاع نشاطها ·

(أ) هوية الحركة وخصومها :

فى الفترة من ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ كان الاسم الثابت للحركة هو « حركة المحرومين » · أما الفئة الاجتماعية لهذه الحركة فلم تكن واضحة · واليكم بعض الأمثلة :

« نحن الرافضون والثوريون والواقفون ضد أى طغيان حتى لو كان الثمن هو دمنا وحياتنا » (الصدر ـ ١٨/٢/١٩٧٤) ·

« ان الشيعيين كأفراد هم أرقام ، ولكنهم أصبحوا قوة » (الصدر ـ ٢٣/٣/١٩٧٤) ·

ولذلك فان « المحرومين » ينبغى أن يستيقظوا يوما وكذلك الجنوب ·

« هذه الحركة ليست حركة طائفية ، ولا هى راغبة فى الحصول على منفعة فئوية ؛ انها حركة كل المحرومين » (الصدر ـ ٣٠/٣/١٩٧٥) ·

« ان حركة المحرومين منشغلة بتحقيق العدالة لجميع المواطنين أيا كانت فئتهم التى ينتمون اليها » (بيان الحركة فى ١٩٧٥/٨/٦) ٠

تتحدد الحركة بسمة ايجابية (الانتماء الطائفى) ولكن أيضا بسمات سلبية : **الحرمان الاقتصادى والاستبعاد السياسى والتفرقة والظلم** ٠

« أن الحرمان والحرمان وحده هو الذى دفعنى واخوانى الى العمل الراديكالى ٠٠٠ وكون غالبية طائفتى تنتمى الى المحرومين هو السبب فى انتباهى الى الحرمان » (الصدر ـ ١٩٧٤/٢/١٨) ٠

« لن يشعر الشيعى ابتداء من اليوم بأنه مواطن من الدرجة الثانية ٠٠٠ وينبغى الا نسمح للحكام بأن يمتطوا ظهور الشيعيين فى بيروت وأن يمثلوهم فى البقاع » (الصدر ، ١٩٧٤/٢/١٨) ٠

« ثمة **وعى قوى بالانتماء الى جماعة معينة هى طائفة الشـــيعة** بكل تاريخها وتراثها وثقافتها وقهرها ونضالها العلمانى :

« سيأتى اليوم الذى نمحو فيه الظلم الجاثم فوقنا ، والذى رافقنا فى تاريخنا الطويل » (١٩٧٤/٢/١٨) ٠

« ان تراثنا العظيم فى لبنان وفى الشرق ينير لنا الطريق ويؤكد أصالتنا ، ويبرر وجودنا » (الصدر ـ خطاب اعادة انتخابه ، ١٩٧٥/٣/٣٠) ٠

«لقد أدت الطائفة الشيعية دورا عظيما فى تكوين لبنان وعظمته وثقافته»٠

والعلاقة بين الحركة والمجتمع برمته هى علاقة توحد وامتلاك فى نفس الوقت (الحركة تجسيد للوطنية الحقة) وعلاقة خلاص (الحركة ضرورية لانقاذ الوطن من التمزق والانفجار الاجتماعى وعجز الحكومات والاحتكاريين المعـــادين للوطن) ٠

والسؤال الآن :

كيف كونت حركة تحـــرير الشيعة وحركة جميع المقهورين صورة عن خصومها وعن أولئك الذين يعيقونها من التحرر ؟

ان الخصم هو **سياسى** بالضرورة · انهم « المسئولون العاجزون والباكون » ، انهم الحكام الذين يستغلون الجماهير » ، « الحكومة الطاغية » والطغاة المعاصرون » · واحيانا يعرف الخصم **على الصعيد الوطنى** : انها **اسرائيل** ، وتذكر فى كل مرة نتساءل فيها عن جنوب لبنان أو عن الفلسطينيين·

وينظر الى الخصم **بالفاظ ثنائية** : انهم الحكام فى مقابل المحكومين ، والأثرياء فى مقابل المحرومين ، وأقلية قاهرة فى مقابل غالبية مقهورة والعدو الاسرائيلى فى مقابل مقاومتنا أو الثورة الفلسطينية ·

والعناصر الأخلاقية المكونة لتصور الخصم واضحة : ان الخصم أحيانا يوصف بانه « متكالب على المال » وأحيانا يتهم بانه يلجأ الى أساليب دنيئة من أجل الهيمنة مثل الحرب والتعصب والتفرقة العنصرية ؛ انه غالبا مايتهم بانه عدو الوطن ·

« أيها الاحتكاريون ، انكم أول من يحطم لبنان · انكم تعقدون أمور لبنان من أجل جيوبكم » ·

والخصم الاسرائيلى يصور **بأسلوب أخلاقى** ؛ فهو الشيء ، وأحيانا المجرم ، ومماثل ليزيد ، والخليفة الذى قتل الحسين أول الأئمة الشيعيين وأجلهم ·

وغالبا مايصور الخصم **على انه جماعة** ونادرا مايوصف بأنه نظام · وفى هذه الحالة الأخيرة المقصود بالنظام هو النظام الطائفى المتهم بالتفرقة بين المواطنين وشل حركتهم واعاقة التنمية · وليس ثمة اشارة الى نسق العلاقات بين الطبقات أو الى نسق اقتصادى ·

والعلاقة مع الخصم هى **علاقة هيمنة واستغلال** · والهدف المفضل من النقد هى **المراكز السياسية** ، وعلى الأخص السلطة والطبقة اللبنانية الحاكمة ثم الدولة الاسرائيلية · ولم يصادفنا أى نقد موجه للمراكز الاقتصادية من حيث هى كذلك ، وثمة نقد موجه ضد شخص واحد وكان ذلك فى عام ١٩٧٤ وبصفة متكررة · وهذا الشخص هو كامل الأسعد زعيم شيعى اقطاعى من

جنوب لبنان ، ورئيس مجلس النواب وعضو شيعى هام فى الطبقة الموجهة ، وعدو رئيسى لموسى الصدر ٠

وعلى الصعيد الطائفى يمكننا استخلاص التوجهات التالية للحركة ٠ ويبدو أن التناول الاجتماعى الثقافى هو فى جوهره **ميكانزم التغير الاجتماعى**٠ فالحركة تتصور أن هذا الميكانزم ، تاريخيا ، قد وظف لتدمير الشيعة كطائفة وكأفراد ، ولتهميشهم اجتماعيا ، ولاستبعادهم من السلطة ، وعـــدم تكافؤ الفرص بينهم وبين الآخرين ٠ والمطلوب تغيير هذا الميكانزم من أجل تجاوز هذا العائق وبالأخص على صعيد سياسة الدولة فى توزيع الوظائف والميزانية والتنمية على الطوائف ٠

والحاجات التى تستجيب اليها الحركة تدور على «**الصعود**» : أى تجاوز العائق الذى تصنعه الطبقة الحاكمة اللبنانية ومعها النظام الطائفى ؛ وشروط هذا التجاوز وضرورته لطائفة الشيعة ، والمحرومين ، ومستقبل لبنان ٠

وعلى صعيد آخر نلاحظ حضور هام للغاية من التنمية الاقتصادية : وتظهر هذه الغاية فى شكل ضغوط لتنفيذ مشروعات التنمية فى الأقـــاليم المتخلفة لكى تقترب الأقاليم اللبنانية من بعضها البعض على الصعيد الاجتماعى الاقتصادى ٠

وأخيرا ، على صعيد النظام السياسى ، يبدو أن الغـــايات هى على النحو التـــالى :

(أ) **اصلاح تدريجى للنظام الطائفى** يبدأ بالقضاء على المعيار الطائفى فى اختيـــــار وظـــائف الدولة الا فيما يختص بالوظائف العليـــا التنفيذية والتشريعية ٠ ينبغى تأسيس مجلس آخر بالاضافة الى مجلس النواب يسمى **مجلس الطوائف** يجتمع شهرا واحدا فى السنة لفحص التفرقة الطائفية ٠

(ب) تغيير التمثيل وذلك بتغيير قانون الانتخــاب الراهن بحيث يسمح بتمثيل أفضل لتطلعات الرأى العام فى لبنان ٠

(ب) مستويات المشاركة والتحريك واشكالها :

فى رأى المراقبين أن حركة الامام الصدر قد دفعت شرائح اجتماعية واسعة نحو طائفة الشيعة · ويمكن تعريف أساس الحركة بأنه كتلة من طبقات متعددة تنشد تجميع كل الفئات الاجتماعية الشيعية · وقد استقطبت الحركة ، تدريجيا ، شرائح معينة بحيث يلتئم الفضاء الاجتماعى السياسى طبقا لتقسيم ثلاثى يعطى صورة صحيحة ابتداء من عام ١٩٧٥ ·

الزعمـــاء التقليديون :

كبار الاقطاعيين ·
رؤساء القبـــائل ·
رجال الدين التقليديين ·
الشركاء الزراعيون ·
شريحة صغار المزارعين ·
الموظفون العموميون ·
حـــركة المحرومين .

البرجوازية الجديدة من «المهاجرين» الزراعيين والتجاريين والبرجوازية التجـارية الصغيرة ·

النخبة المثقفة الجديدة : الموظفون، رجال الدين الشبان، الأعمال الحرة·

ازمة صغار المزارعين ·

مهاجرون زراعيون : بروليتاريا وأصحاب الأجور الضئيلة ·

اليسار الماركسى والبعثى :

ـــ شريحة من النخبة الجـــديدة المثقفة : المعلمـــون ـ المحـــامون والصحفيـــون ·

— صغار الفلاحين ·

— أصحاب المؤسسات ·

— عمال زراعيون ·

— عمال صناعيون ·

وثمة مؤشرات جزئية لقياس ثقل كل من هذه الأقطاب الثلاثة : أولا ، **مظاهرات** الجماهير واجتماعاتها · ففى عام ١٩٧٤ ، جذبت حركة الصدر مابين ٧٠٫٠٠٠ ، ١٠٠٫٠٠٠ فى اجتماعاتها (هذا العدد ، بالنسبة الى لبنان ، يعتبر ضخما وغير متوقع) ؛ أما اليسار فقد جذب مابين ٢٠٫٠٠٠ ، ٣٠٫٠٠٠ (نصفهم من الشيعة) والقائد التقليدى كامل الأسعد مابين ٥٫٠٠٠ ، ١٠٫٠٠٠ · وثمة مؤشر ثان وهو نتائج **الانتخابات التشريعية** · وهنا ليس لدينا ، فى هذه الفترة ، سوى انتخاب واحد جزئى فى النبطية (جنوب لبنان) أجرى فى عام ١٩٧٤ ؛ وهو مجرد معيار ؛ اذ حصل مرشح الصدر على ٢٠٫٠٠٠ صوتا فى مقابل ٧٫٠٠٠ صوتا حصل عليها مرشح الزعيم « الاقطاعى » كامل الأسعد ، ٥٫٠٠٠ صوتا حصل عليها مرشحان يساريان · وثمة مؤشر ثالث يكشف عن مغزى دقيق لأنه يتعلق **باللجنة التنفيذية للمجلس الشيعى** وهى لجنة منتخبة من ١٢٠٠ عضوا ·

خلاصة القول اذن أن حركة الامام الصدر هيمنت فى عام ١٩٧٥ على الجماهير الشعبية التى تشكل « الجسم الانتخابى » للشيعة · ولكنها تتقاسم مناصفة مع الأحزاب اليسارية الانتلجنسيا والطبقة المتوسطة الجديدة الشيعية·

ويتميز عاما ١٩٧٣ ، ١٩٧٤ بتحفظ الانتلجنسيا اليسارية الشيعية (**المناضلة فى الأحزاب التقدمية**) ، وبالنزاع المكشوف بين الصدر والقيادة الشيعية نصف الاقطاعية والتقليدية (كامل الأسعد) رئيس المجلس وزعيم الكتلة الشيعية المكونة من تسعة نواب) · ولكن اتساع شعبية الحركة فى بداية ١٩٧٥ أدى الى استقالة كامل الأسعد والى التحالف مع القيادات التقليدية ، والى سياسة أكثر ايجابية تجاه اليسار الشيعى الذى انتخب منه سبعة من مناضليه فى المجلس الأعلى الشيعى ·

وهكذا بعد خمس او ست سنوات من نشاة الحركة نجح الامام الصدر فى توجيه الطائفة الشيعية توجيها سياسيا ايديولوجيا قويا وموحدا ٠

٤ - الاهـــابة بالرموز الدينية :

على الصعيد الاجتماعى عانت الطائفة الشيعية أزمة ايديولوجية تجسدت فى ثلاثة انحاء رئيسية (ليس مجال تفصيلها هنا) :

— أزمة فى قيم العالم « الاقطاعى » و « القبلى » بسبب الاختراق الراسمالى لمجلس النواب اللبنانى ٠

— أزمة فى السلطة التقليدية ، أى فى الدولة وفى الزعيم بسبب اختراق الأفكار التقدمية فى الأوساط الشيعية (البعث والشيعة والناصرية) ٠

— أزمة فى المفهوم التقليدى والماضوى للدين بتأثير الايديولوجيـــا اللبرالية التجارية الحضرية ٠

وعلى الصعيد الاجتماعى تناضل الحركة **ضد اغتراب** الجماهير الشيعية وعلى الأخص :

— ضد الرأى القائل بأن الفلاحين يرون أنه من الطبيعى أن يكونوا على علاقة مع القيادات الاقطاعية ٠

— ضد الرأى القائل بأن الجماهير ترى أنه من الطبيعى أن تكون على علاقة مع السلطة المركزية ٠

— ضد الرأى القائل بأن الشيعة ترى أنه من الطبيعى أن تكون على وضعها الراهن والطائفى ، وعلى مكانتها فى تاريخ لبنان ٠

— ضد مفهوم الدين من حيث أنه يدفع الجمـــاهير الى الاستسلام للايديولوجيا المهيمنة لكى تجبرها على تأييد السلطة ٠

— ضد صورة الحركة التى تحاول الدعاية الرسمية تشويهها ٠

ان الاهابة بالتراث الشيعى بكل ماينطوى عليه من رموز وطقوس وقيم وأبطال تقف ضد الاغتراب والنزعة الماضوية ، وهى فى نفس الوقت ، موضوع تأويل وتوجه جديد لصالح الأهداف التى يراد تحقيقها من خلال النضال الراهن ٠

ولهذا فان التحريك المباشر للرموز الدينية كثيرا مايتكرر بمناسبة الأعياد، والاحتفالات الدينية ، وهو يهدف الى ابراز مغزى العيد للافادة منه فى **النضال الراهن** ٠ وقد اجتهدت حركة الصدر فى **تحديث** الايديولوجيا الشيعية التى كانت رائدة **الاحتجاج الاجتماعى** فى التاريخ الاسلامى ٠

وقد استثمر التراث الرمزى للطائفة الشيعية فى اتجاهين رئيسيين ٠

أولا ، **المشروعية الدينية للعمل السياسى** فى اطار الايمان بالله والايمان بالانسان الذى يدفع المؤمنين الى العمل والى الالتزام ٠ والرمز الدينى يعنى الاهابة الصريحة بالذاكرة الجمعية للطائفة التى تدور على تاريخ التراجيديا وعلى التمرد المتكرر للشيعة تحت حكم الدولة الأموية والعباسية ، ودولة المماليك والعثمانيين والفرنسيين ٠ وقد تبلور هذا الضمير التعس فى المأساة الشخصية للامام الحسين بن على مؤسس الطائفة الشيعية ٠ ويحتفل بذكرى هذه المأساة فى كل عام ٠

اذن ثمة احتفاء بالشخصيات الهامة فىتاريخ الشيعة ، وهو بوجه عام تاريخ الأمة ٠ وتنعقد الاجتماعات الرئيسية بمناسبة الاحتفاء بهذه الشخصيات وهنا ينوه الصدر بالحادثة وبالشخصية ويستخلص العبر من أجل النضال الراهن للحركة ٠

والاحتفالات الرئيسية هى على النحو التالى :

- عاشوراء أو الشهيد الامام الحسين ٠
- ذكرى مولد الحسين ٠
- ذكرى الامام زين العابدين ٠
- ذكرى استشهاد الامام على ٠
- ذكرى زينب ابنة النبى (صلعم) ٠

اذن يؤدى تاريخ الاستشهاد الشيعى دورا هاما للغاية فى تمجيد الأحداث الكبرى للحركة · وهذا حادث أيضا بالنسبة الى **الشهداء المعاصرين** الذين هم ضحايا العدوان الاسرائيلى على جنوب لبنان ، والحركة تمجد هؤلاء وتحتفل بذكراهم وتتخذهم نموذجا للاحتذاء أثناء المقاومة والنضال · ولهذا فان نظرية الشهيد هى شكل من الأشكال العظمى للايديولوجيا الشيعية قديما وحديثا ·

ولكن الاحتفاء بالشهداء والشخصيات الهامة فى تاريخ الشيعة وكذلك فكر الأدباء المؤسسين وأعمالهم ابتداء من الامام على والامام الحسين هو من أجل اظهار الفضائل « **الأساسية** » لهذه النماذج ومحاولة احتوائها فى **النضال الراهن** ·

واخيرا ، ان الاهابة بالرمز الدينى تعنى تنمية عبادة الرئيس الملهم ، الامام الصدر ، وقد تعددت مظاهر هذه العبادة على النحو التالى :

تعليق صور الامام على حوائط المدن والقرى أو حملها أثناء المظاهرات ، ومن بين **الشعارات التى تتردد فى الاجتماعات** : « بالدم ، بالروح ، نفديك يا امام » · ويدعو ممثلو الحركة الناس الى المشاركة فى الأنشطة **باسم الامام** ، وأثناء الاجتماعات يهدف الامام ، سواء بسلوكه أو بأقواله ، الى **التوحد عاطفيا مع الجماهير** ·

انه يسير وسط الجماهير حافى القدمين · انه ينشد التوحد مع الامام المثالى ، والمرشد الروحى ، والانسان العادل ، والمسلم الكامل ، ويقارن نفسه بالآباء المؤسسين للطائفة الشيعية ، الامام على وابنه الحسين ·

ان **ايديولوجيا** الحركة **محكومة** بالقيادة العليا ، وعلى الأخص **بالامام الصدر نفسه** ، الايديولوجى الرئيسى للحركة · ان دوافعه وشعاراته وصوره بل حتى أساليبه واردة فى مؤلفات وبيانات المجلس الأعلى الاسلامى **الشيعى** « لحركة المحرومين » ·

٥ ــ العنف والتغير الاجتماعى السياسى

فى اطار التحريك الطائفى ومن أجل تحقيق الأهداف الثابتة ومواجهة

العدو الخارجى تلجأ الحركة الى أشكال متعددة من الأفعال الاجتماعية السياسية التى تنطوى على العنف البدنى والرمزى ·

ويمكن استخلاص اتجاهين للحركة فى مواجهة استعمال العنف لتحقيق التغيرات المرغوبة ·

ان الحركة **تشجب رسميا** استخدام العنف مع **العدو الداخلى** اذ هى **تمتدح** جميع وسائل الضغط السياسى والأعمال غير العنيفة · ولكن العنف مطلوب بشدة بالنسبة الى **العدو الخارجى** (اسرائيل) ·

وتميز الحركة ، من حيث المبدأ ، بين **العنف المباح** فى مواجهة العدو الخارجى **والعنف غير المباح** فى مواجهة العدو الداخلى ، **واشكال الوعى** المهيمنة فى مواجهة هذين العدوين تحدد الى حد ما الفاصل بين المجال الداخلى والمجال الخارجى · فالحركة لديها وعى دفاعى فى مواجهة العدو الاسرائيلى ، ووعى هجومى ازاء العدو والتغير الاجتماعى الداخلى ·

وختاما نحاول تحديد المكونات **التكتيكية والاستراتيجية** لحركة الامام الصدر من أجل الكشف عن **توجهاتها** الكبرى للتغير الاجتماعى السياسى ·

ويمكن ايجاز المبادىء الاستراتيجية الهامة للحركة للحركة على النحو التالى :

- توحيد **الجبهة** الشيعية من مختلف الفئات الاجتماعية والآراء السياسة بأقل قدر من الاتفاق ، واستبعاد أولئك الذين يريدون استبعاد أنفسهم والذين هم لعبة فى يد الطبقة السياسية الحاكمة (مثل كامل الأسعد) ·

- تحديد **برنامج** يحتوى على الاصلاحات الممكن تحقيقها على مدى قريب والمبادىء العامة الممكن تحقيقها على مدى بعيد ·

- استثمار **التحريك والاتفاقيات** مع استخدام الضغط على المؤسسات (تقديم بيانات الى الحكومة ، والتهديد باقالة الوزراء ، وسحب الثقة من النواب ، والتهديد بالعصيان المدنى ، والتهديد بالاجتماعات المسلحة فى بيروت) ·

ويمكن استخلاص التوجهات الآتية لنشاط الحركة على **صعيد التكتيك** • ثمة تعريف محدد **للتكتيك** : التركيز الدائم على **العدو الرئيسى والتناقض الرئيسى** والملامح الهامة لهذا المبدأ فى اطار ما يخصنا هنا هى على النحـو التالى :

- عدم هدم الجسور على الاطلاق ، والحفاظ دائما على امكان احـراز اتفـــاق فى أية لحظــــة •

- الفصل الدائم بين الجيش اللبنانى والسلطة من حيث أنها المسئولة عن غياب الدفاع الوطنى •

- عدم اتخاذ مواقف لا يمكن التراجع عنها الا فى المسائل الهامة (الدفاع عن جنوب لبنان وحقوق الطائفة) •

- عدم المبادرة نهائيا بالهجوم على القوى السياسية سواء يسارية أو يمينية أو بنقدها ، والاستجابة النادرة لانتقادات هذه القوى •

٦ - التكوين الطائفى وحركة الشيعة والمسالة اللبنانية

ما نود التنويه به هنا هو عدد الحالات التى يمكن أن تدل على التشدد الذى تتبناه حركة الامام الصدر بشكل فعـال ازاء المجتمع اللبنانى المعاصر : التهميش والحرمان الاقتصادى والقهر الاجتماعى والتفرقة السياسية • وشجب هذه الحالات فى النظام السياسى اللبنانى لن يتم الا بتكوين طائفة جديدة هى الحركة السياسية الطائفية الشيعية • وعلى الرغم من قدم وأهمية النقابات والأحزاب اليسارية (البعثيون والماركسيون) وتأثيرها على الشيعة الا أن تكوين الحركة الطائفية بتوجيه سياسى دينى ملهم سرعان ما أصبح مركـز تحالف لشرائح اجتماعية متباينة من الشيعة ، وعلى الأخص النخبة الجديدة والشريحة الاجتماعية المتوسطة الجديدة التى عرقل تصاعدها وحجب رؤيتها المستقبلية الانشقاق بين نخبة المارون ونخبة السنة •

وكذلك على الصعيد الأيديولوجى دللت الحركة على فاعليتها الهـــائلة فى تحريك المصادر الرمزية الخاصة بالطائفة الشيعية فى لبنان وعلى الأخص تراثها الدينى والثقافى ، وتقاليدها فى الاحتجـــاج المأســــاوى ، وذاكرتها

الجماعية ، وكادراتها الدينية · وقد لازم هذا التحريك التحديث وازالة الاغتراب عن عناصر الماضى ، والاستسلام والأمية السياسية الكامنة فى تراث الشيعة·

وقد اتضحت الخاصية البنيوية لمنطق تكوين قيادات الشيعة فيما واجهه الامام الصدر من مصير بعد عام ١٩٧٥ ، على الرغم من الضعف النسبى الناجم من الاستقطاب السياسى العسكرى الحاد فى عامى ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ ، والمواقف المعتدلة للحركة فى عام ١٩٧٨ بعد اختفـــاء الامام الصـــدر فى سبتمبر ١٩٧٨ فى ظروف غامضة عقب زيارته لليبيا ·

أما الحركة المعـــروفة الآن باســـم « أمل » فهى حـــركة « روتينية » و « مؤسسية » · وقد أصبحت حركة « أمل » هى الشريك الضرورى لأية محاولة لحل الأزمة اللبنانية ، والوفاق الوطنى ، واعادة تكوين الدولة اللبنانية ·

وليس ثمة من ينكر و يقلل من أهمية العناصر الآتية فى تفجير الوضع العام فى ١٩٧٥ وهى المواجهة بين الحـــركات الطـــائفية فى اطـــار الأزمة الاجتماعية الحادة ، وأزمة النظام الســـياسى الداخلى ، وتوسع الحـــركة الفلسطينية ، والصراعات الاقليمية والدولية ·

ان الوضوح العلمى والواقعية السياسية من شأنهما توجيه انتباهنا جميعا الى دراسة تكوين الحركات الطائفية وجدليتها والتى منها يتكون تاريخ لبنـــان ويستمر الى وقت غير معلوم شئنا ذلك أو لم نشأ ، وسواء كان ملائما لتطلعاتنا فى التغير أو لم يكن ·

مفارقات العلمانية ومرارة المقدس

الانتحار الجماعى فى جونستون

أنريك بوتسى (ايطاليا)

١ ـ الانتحـار الجماعى :

جويانا فى ١٨ نوفمبر ١٩٧٨ الساعة الرابعة والنصف ، وعلى بعد مائة وخمسين كيلومترا من الحدود مع فنزويلا تجمع سكان منطقة زراعية فى ميدان عام · وثمة مايقرب من ٩٦٠ مواطنا أمريكيا أغلبهم من السود وينتمون الى كنيسة فى كاليفورنيا · استقبلوا ، على مدى ثلاثة أيام ، أعضاء لجنة تحقيق من الكونجرس الأمريكى برياسة ليو بريان وهو النائب الديموقراطى عن كاليفورنيا ، وصحفيين ومندوبين من الاذاعة وآباء بعض الأعضاء · وقد تنبه بريان الى تحذير من والديه ومن مقالتين منشورتين فى مجلة معروفة هى « الغرب الجديد » بسبب ممارسات مزعجة : نشل ، وخطابات مليئة باتهامات شخصية ، وتهديدات ، وتأديبات جسدية ونفسية واستعراضات جنسية ، وخطف أطفال شرعيين ، ومصادرة الأجور والميراث ·

وعندما تجمعت الطائفة كانت لجنة بريان قد غادرت جونستون وهو اسم المنطقة التى يرعاها الأب جيم جونز ، وكانت المنطقة تغلى بتوترات مأساوية ؛ فقد طلب عشرون عضوا مغادرة جونستون والرحيل مع مجموعة الزوار على الرغم من الجهود التى بذلها جونز لمنعهم · وقد حاول أحد المؤمنين طعن بريان · وقد اتهم جونز هؤلاء الأعضاء بالخيانة العظمى(١) و « تنبأ » بهلاك الطائرة التى ستقلهم الى جورجتون مع جماعة بريان · وهذه النبوءة أيسر من قتل بريان فى مطار كيتوما · واستطرد جونز قائلا : « وستتهم الطائفة بعملية قتل ، وستنتقم أمريكا وجويانا من جونستون ، وسيهبط المظليون علينا هنا ، وسيعذبون أطفالنا وأهلنا وكبارنا ··· نحن فى موقف معقد ، والموت مصيرنا ، ولا فكاك » ·

، يبق سوى الانتحار الجماعى من اجل ان يتجنب اعضـــاء الطائفة التعذيب والآلام المبرحة . وهذا الانتحار الجماعى هو فعل من أفعال المحبة والتمرد : ان رأيى ، هكذا يستطرد جونز ، أن نكون رفقاء بأطفالنا وبكبارنا فنختار ما كانت اختارته اليونان قديما ونتقدم فى هدوء : لأننا لا ننتحر ، وانما نؤدى فعلا ثوريا » .

وهكذا تحدد طقس الانتحار . لقد خدمت الجريمة ـ شهداء مينـاء كيتوما ـ فى دفع سكان جونستون الى الانتحار . نظام جديد فى ارتكاب الجرائم لتدعيم القهر . وقد اصطف الأطفال الذين تسمموا اما فى المستشفيات واما بواسطة أمهاتهن : اما الشباب فقد حقنوا بالسم فى الحلق ومات ٢٧٦ . وجاء دور الشيوخ وهم كثرة . لقد واجهوا الموت من غير احتجاج ، وأحيانا من غير فهم لما يحدث .

لقد ارتكب الكبار ، فى جونستون ، جريمتين على الأصالة : انتحـار الأطفال ، وقتل الآباء والأمهـات ، وتدمير الماضى والمستقبل . لقد دمروا الجسور بلا رجعة . ولم تتوقف الآلة الانتحارية . فثمة عقد اجتماعى قد تأسس على نظام معقد من الانتحار ، الأمر الذى وضع كبار جونستون فى موقف يخلو الآن من القضايا . فالملة ـ كبارها ـ تخشى ألا تكون لديها الجرأة على الانتحار . فهى تعلم الضغط الناتج من منطقها المعقد الذى يدور على « الاخاء ـ الفزع »(٢) . وفى هدوء مشئوم شرب كبـار الكنيسة السم ، وكذلك جونز وزوجته . وفى الساعة الثامنة اصبحت المدينة كلها فى صمت تام وفيها ٩١٢ ميتا .

٢ ـ الملـــة :

نطرح الآن أسئلة بسيطة وهامة بالنسبة الى هذا الحدث المحدود .

---

(١) جميع أقوال جونز منقولة عن كاست سجلت فيه الملة ٤٣ دقيقة من طقوس الانتحار . وقصة هذا الكاسيت هى فصل من الفصول المزعجة الخاصة بأحـوال جونستون . ولدينا من هذا الكاسيت نسخة .

2. Voir J.P. Sartre, **Critique de la raison dialectique,** Paris, Gallimard, 1960, pp. 381-475.

كيف تقرر جماعة باختيارها تدمير ذاتها ؟ ولماذا ؟ وكيف نفسر الغياب التام لأى احتجاج أو مقاومة أثناء عملية القتل ؟ ولماذا أراد المؤمنون الانتحار ؟ ولماذا صنعوا بعناية « الآلة الانتحارية » التى تحاصرهم بالانتحار ؟ ثم نتساءل كعلماء اجتماع : ماهى الميكنزمات الاجتماعية والنفسية الاجتماعية التى تفضى الى التدمير الذاتى الجماعى ؟ وما هى الوظائف الاجتماعية التى يؤديهـا الانتحـار للملة ؟

ليس فى الامكان الاجابة الشافية فى الحيز المحدود لهذا البحث · ولهذا نكتفى ببعض الملاحظات · ونبدأ بسؤال يبدو بسيطا للغاية : من الذى مات فى جونستون ؟ وما هى الصورة الاجتماعية للمؤمنين فى الكنيسة ؟

ان القائمة الرسمية للموتى تسهم فى الاجابة · ان غالبية الجثث مجهولة الهوية · لقد أعطانا القسم الأمريكى الخاص بالعـدالة اسم الأسرة واسم الشخص وتاريخ ومكان ميلاده ومسكنه · وقد كشفنا بصعوبة عن الهـوية فى اطار هذه المعلومات الهزيلة · واليك بعض النتائج المفيدة :

(أ) **الجنس** : ثلثا الضحايا سيدات · ومن بين ٦٠٨ اسما تعرفنا على الجنس من خلال اسم الشخص فكان لدينا ٤١٣ امرأة ، ١٩٥ رجلا ، أى ٦٧٫٩٪ ، ٣٢٫٠٨٪ من المجموع الكلى · ويقل هذا الفارق بالنسبة الى المراهقـين ·

(ب) **العمر** : لم نعرف عمر الأطفال المجهولى الهوية ، وأرقامنا لها دلالة فقط بالنسبة الى الموتى الذين يتجاوز عمرهم السادسة عشر · وهنا ثمة ملاحظة مذهلة : بالنسبة الى توزيع السكان الأمريكيين على أساس السن فان موتى جونستون يتمركزون فى قاع الهرم وفى قمته · ومعنى ذلك أن عدد الكبار قليل · فالأغلبية اما شباب واما شيوخ · ومعنى ذلك أن فى الملة ثمة فجوة فى الأجيال ·

(حـ) **الأصل** : وعلى أساس هذه الفجوة تتباين الأصول · فاذا وزعنا الموتى طبقا لحالة الميلاد والعمر نلاحظ ماياتى : مولد معظم الشـباب فى كليفورنيـا ·

(د) الشيوخ من عمق الجنوب ومن تكساس ٠ والمؤمنون المولودون فى كليفورنيا بعضهم آت من لوس انجلوس وسان فرنسسكو ، والبعض الآخر من أقاليم زراعية ٠ وهكذا فان الفجوة بين الأجيال تقابل الفجوة بين المدن الكبرى والأقاليم الريفية المتخلفة ٠

(هـ) الجنسية : لقد لاحظنا أن الحكومة الأمريكية لم تذكر جنسية الضحايا حتى ولو بطريقة منافقة كان تقول « قوقازى وغير قوقازى » ٠ ومع ذلك تتلاقى الشواهد كلها فى أن حوالى ٧٥ الى ٨٠٪ من الأعضاء سود ٠ وطبقا لمنهج من ابتكار بريان ولسن فان فحص عدة صور للمجموعة ابتداء من ١٩٧٢ ، ١٩٧٥ ، ١٩٧٧ يعطينا النسب المئوية التالية للسود : ٧٢٪ ، ٨٢٪ ، ٧٨٪ ٠

أضف الى ذلك أن غالبية المؤمنين القادمين من أعمــاق الجنوب من السود ، وذلك اســتنادا الى أسمائهم والى أسماء آبائهن ٠ والفضل فى مجيئهم الى كليفورنيا مردود الى المهاجرين الذين نزحوا الى هذا المكان بعد الأزمة العــالمية ٠

هذه المعطيات الموجزة تستلزم بعض الملاحظات ٠ أولا ، يبدو أن الملة قد تكونت حول نسق من الانقسامات الاجتماعية المؤثرة فى بعضها البعض ، وحيث العمر والمدينة والجنسية متلامسة مع ثلاثة من العوامل المتصارعة بعنف فى المجتمع الأمريكى ، بل هى أعنف من الأزمة الثقافية والاجتماعية فى الستينيات ٠ ان اللحظة التى تقدمت فيها الملة قد حررتها من مرحلة تغيرات عميقة لأنسقة القيم فى أمريكا والتى تتميز بانقسامات عميقة بين الأجناس والأجيال والمدن الكبرى والمحافظات وبين المرأة والرجل ٠ وهذه الانقسامات تنطوى على تباينات راديكالية بين الثقافات وتناقضات فى الرؤى الكونية ٠

وثمة ملاحظة ثانية : حيث أن الجماعات مغلقة فالملل تميل بحكم العادة ، سواء كان ذلك عن مبدأ أو عن واقع ، الى انتقاء مؤمنين متجانسين سواء من حيث الخصائص الاجتماعية والثقافية ، أو تسليم نفسها الى جماعة تهيمن عليها فى تحديدها لقيم الملة ٠ ومع ذلك فليس هذا هو حال جونز ٠ فهذه

الملة لم تبحث عن التجانس وانما عن اللاتجانس · وهى لذلك منذ بداية نشاتها تمثل فضاء يوتوبيا يمكن التناقضات الكبرى فى المجتمع الأمريكى من أن تجد حلا بل يجب أن تجد حلا · فهى تضم أجناسا متباينة وأجيالا متباينة وهذا مكسب للابحاث الاجتماعية ، اذ أن هذه الملة تثبت ذاتها من حيث أنها تراهن وتتحدى · انها لا تستبعد النزاعات التى تمزق المضمون الاجتماعى فى أمريكا وعلى الأخص فى كليفورنيا ، ولكنها لا تسمح لها باختراق نسقها الاجتماعى ، وهى بذلك تزيلها وتتجاوزها ·

ولنذهب الى أبعد من ذلك · ان تحليلا دقيقا لهذه القوة يكشف عن جوانب مزعجة ، لأن هذه الملة تزعم أنها ترغب احداث تكامل بين النزاعات الممزقة التى تخترقها بل انها تزعم مجاوزة هذه النزاعات بفضل مجتمعها الفاضل · بيد أن الواقع غير ذلك ، فالملة لم تتحكم فى هذه النزاعات بل زادتها توترا · فهى تواصل تصعيد التعارض بين السود والبيض ، وبين الشيوخ والشباب ، وبين الرجال والنساء ·

نوضح بمثال : لقد أعلن الآب جونز ، منذ البداية ، أن كنيسته تتميز بقبول مختلف الأجناس ، وكان متشددا فى هذا المسار فى كل ماقاله من عظات (لنتذكر هنا أن الملل والجماعات الدينية البروتستانتية المندمجة فى الأجناس الأخرى هى جماعات نادرة فى أمريكا) · ولهذا فهذه الكنيسة تريد أن تكون جزيرة تتكامل فيها الأجناس فى عرين أمريكا العنصرية · ثم انهـا تخاطب على الأخص الفقراء السود ؛ وتحتضنهم بحرارة ، ويبدو أنها توسمهم بالقيـــام بدور الصليب · وهذا الانحيـــاز الى الســود متمثل أيضا فى « الايديولوجيا » السياسية ؛ وقد تنبأ جونز بأن أية حكومة فاشية للبيض تخطط لمطاردة السود انما تمهد لانتحار جنس بأكمله ·

ومع ذلك ففى داخل هذه الكنيسة ألحق السود بالوظائف الهامشية · والملة سوداء ولكن السلطة فيها للبيض ، وهم الغالبية فى لجنة التخطيط والغالبية « كمستشارين » · وكان جونز ، مع أهميته فى نظر الأعضـــاء ، يختار معاونيه المخلصين (الرجال والنساء) من البيض فقط · وفى الكنيسة كما فى مضمونها الاجتماعى ، نظام الطائفة يعنى الامتيازات والمحسوبيات

ومزيد من « التكيفات الثانوية »(٣) يقوم بها أعضاء الملة لكى يتجنبوا القوانين والحرمانات · ومن هنا تنشأ الأحقـــاد والنزاعات المتواصلة بين الغالبية السوداء والنخبة البيضاء · وعندما تولد الطائفة هذه العنصرية التى تزعم مجاوزتها فانها تشكل بطريقة منسقة حرب عنصرية داخلية ، ولكنها فى نفس الوقت تنكر تأثير هذه التوترات والنزاعات على العقل الجمعى · وتعمل الملة على دمج السود فيما عداهم لكى تخضعهم بارادتهم لنظام اجتماعى عنصرى يديره البيض الذين لا يريدون أن يكونوا عنصرين · « آلة » اجتماعية مذهلة تكبت الرغبات التى تعمل على اثارتها ، وتنكر الديناميات النفسية الاجتماعية المواكبة وتخلق النزاعات الداخلية وتنكر وجودها ·

هانحن ازاء استراتيجية فريدة فى نوعها تلحق الملة بنسق من النزاعات الممزقة · وهذه المفارقة الاجتماعية ـ أى « التضامن الجماهيرى » بفضل التفكك المنسق ـ هى التى ينبغى توضيحها الآن ، لأنها تدخلنا فى صميم منطق الانتحار الجماعى ، وبالتالى فى مغزى ماحدث فى جونستون ·

٣ ـ الجماعة ذات التضامن الزائف :

ينبغى الاستعانة بدوركيم · يبدو أن الانتحار هنا مطروح فى اطـار « الانتحارات الغيرية » التى تميز التكوينات الاجتماعية حيث « التضامن الجماهيرى » يفضى الى « فردية بدائية للغاية » تلحق الفـــرد بأوامر غير متجـــانسة ·

« نحن اذن أمام نوع من الانتحار متميز عن سابقه/الانتحار الأنانى · ذلك أن هذا الانتحار مردود الى فردية متطرفة فى حين أن الانتحار الغيرى مردود الى فردية بدائية للغاية · الانتحار الأنانى ناشىء من المجتمع المفكك جزئيا أو كليا · أما الانتحار الغيرى فمردود الى تحكم المجتمع فى الفـرد تحكما تاما يفقده استقلاله · ولفظ « الغيرية » يعبر عن هذه الحالة حيث

---

3. Voir E. Goffman, **Asylums,** New York, 1961, p. 131-133.

تختلط الأنا بغيرها ، وحيث أساس سلوكها موضوع خارجها ، فى جماعة هى جزء منها »(٤) ٠

وثمة وثائق وملاحظات عـــديدة تدلل على ذوبان الأنا الفـــردى فى الجماعة وتشكل ، كما يقول دوركيم ، الشرط الضرورى للانتحار الغيرى : طقوس خاصة بتدهور الأنا وهجرانها ، والاعترافات اليومية العامة ، وتنامى البعد الطائفى ، ونمطية السلوك والممارسات الشخصية ، وكذلك الســلوك الجنسى ، والعادات الفسيولوجية ، وحذف ماهو خاص ، وتدمير الهوية القديمة (مثل مصادرة جوازات السفر والأوراق الشخصية للمؤمنين الذين يذهبون الى جونستون) ، وتكوين هـــوية جديدة تحددها الجماعة ، وفى ايجاز « حرب على كل ماينتمى الى الأنا » كما يقول جوفمان ، وعدوان منظم تقوم به كل المؤسسات المتطرفة ٠

ويحدد دوركيم كل ذلك على النحو التالى :

« لكى يكون فى امكان المجتمع دفع بعض الأفراد الى قتل أنفسهم ينبغى الا تكون الشخصية الفردية ذات قيمة ٠ ولكى لا يشغل الفرد حيزا ذا قيمة فى الحياة الاجتماعية ينبغى أن يكون مستغرقا فى الجماعة وبالتالى فان هذه الجماعة ينبغى أن تكون متكاملة للغاية ٠ ولكى لا يكون للاحزاب وجود يذكر ينبغى أن يشكل الكل كتلة محكمة ومتصلة »(٥) ٠

وجونستون جماعة متكاملة للغاية ، ولكنهـــا تكوين اجتماعى ممزق بالنزاعات الكبرى ، ويغـــذى بل ويثير تفككه بطريقة منسقة ٠ واذا كان « التضامن الجماعى » شرطا للانتحار الغيرى فكيف يمكن اتساق الانتحـــار الغيرى للمؤمنين فى كنيسة جونز مع مفارقات استراتيجية الملة التى تبدو انها تنحاز الى التضامن الجماهيرى والتفكك الاجتماعى ، والى التكامل والاغتراب ؟

4. E. Durkheim, **Le Suicide**, Paris, PUF, 1969, p. 238.
5. Ibid., op. cit., p. 237.

يبدو أن دوركيم قد فهم المشكلة ، فهو لم يواجه الانتحار الجماعى الا فى اطار الأنماط المختلطة من الانتحار كمثال على الانتحار المرضى الغيرى :

من الممكن ربط الاغتراب بالغيرية ٠ ففى امكان أزمة واحدة أن تقلب وجود الفرد ، وتمزق الاتزان بينه وبين بيئته ، وفى نفس الوقت ، تضع امكاناته الغيرية فى وضع يسمح له بالانتحـــار ٠ وهذا ما يسميه دوركيم بالانتحار الجبرى ٠ فمثلا اذا كان اليهود قد قتلوا بالجملة فى لحظة احتلال أورشليم فهذا بسبب انتصار الرومان وتحويل اليهود الى رعايا والتهـــديد بتغيير أسلوب حياتهم ، وبسبب حبهم لمدينتهم وعبـــاداتهم لكى يحتفظوا بالحيـــاة »(٦) ٠

وثمة تهديد مرضى أت من الخارج مدعم للتكامل الاجتماعى للجماعة ، ومن ثم دافع لها تجاه الانتحار الغيرى ٠ هذه هى نظرية دوركيم ٠ ولكن ماهى هذه المفارقة التى تكمن فى جماعة تريد التكامل الجماهيرى وتدخل فى داخلها بطريقة متسقة هذا الانحراف المرضى الذى تزعم التخلص منه ؟ لقد افترض دوركيم تتابعا زمنيا ابتداء من الانحراف المرضى الوارد من الخارج الى الانتحار الغيرى عبر التضامن الجماهيرى من داخل الجماعة ٠

واذا استثنينا النهاية وهى الانتحار فان منطق الفروض برمته الذى يهدف الى تفسير نشأة الطوائف والأوثان استنادا الى الانحراف المرضى من زاوية خصائصها السوسيولوجية فى شأن « البحث عن الجماعة » و « أزمة القيم » ، والفراغ القيمى ٠ والانحراف المرضى ، فى حالة كنيسة جونز ، ليس خارج الطائفة فحسب بل ايضا داخلها ، وهو ليس مفروضا على نحو ماهو وارد فى نموذج دوركيم وانما هو مراد ٠ ثم انه ليس سابقا على التضامن الداخلى للجماعة وانما هو معايش له فى كل لحظة حتى الطقوس النهائية للانتحار ٠

وقد لاحظت الدراسة التحليلية للطوائف ووصف الانتحار الجمعى وجود

---

6. Ibid., op. cit., p. 326.

هذا الانحراف المرضى فى خضم التكامل الجماهيرى داخل الجماعة · ولكن مما يؤسف له أن هذه الدراسة قد تصورت هذا الانحراف على أنه مجـرد بقايا لانحراف مرضى خارجى · وهذا هو السبب الذى من أجله لم تر هذه الدراسة ماتكشف عنه طائفة جونز فيما يختص باستراتيجيتها المرضية ؛ فالانحراف المرضى داخل الجماعة والتضامن الجماهيرى لا يتجاوران وانما يتعايشان سويا · وهذه المفارقة فى المعايشة تخفى الاعتماد المتبادل فى وظيفة كل منهما · والانحراف المرضى الداخلى - النزاعات والتوترات - يستثير التضامن الجماهيرى الذى بدوره يستلزم مزيدا من الانحراف المرضى ·

ولم يدرك دوركيم هذه العلاقة الوظيفية المتبادلة بين الانحراف المرضى والغيرية فى الانتحار الجماعى · ولم تفهم غالبية الدراسات الخاصة بالطوائف والعبادات الخاصية المدمرة لهذه اللولبية · فمما لاشك فيه أن الانحراف المرضى للمضمون ينتج حاجة قلقة للتضامن الجماهيرى · بيد أن الطوائف والجماعات المتطرفة تستهويها نتائج هذه النظرية لأنها تخطط لاستراتيجية اجتماعية لامتصاص الجماعة من الداخل · ان الجماعة التى ترغب فى مزيد من التضامن عليها بالانحراف المرضى ·

ان تكامل الجماعة يتغذى بالانحراف المرضى · والاستراتيجية المرضية للطائفة تنتج « الأنا المحيطى » الذى يتحدث عنه فرويد ، أى استغراق الفرد فى الجماعة ذات التضامن الجماهيرى · ولكن المفارقة لا تخلو من المغامرة لأن الحركة اللولبية للانحراف/التضامن لا تستمر الا اذا زادت سرعتها · أى أن الجماعة عليها أن تواصل تحللها بزيادة انحرافها اذا أرادت تحقيق اقصى مالديها من تضامن ·

اذن ليس التضامن هو مايميز الطائفة ، وانما التضـــامن المزيف · فكنيسة جونز تبدو وكأنها غير مسئولة من أحد ، وتتحرك بين قطبين لواقعها الداخلى - الانقسامات والتوترات والنزاعات وتصوراتها الجماعية وهويتها الأسطورية لجماعة كاملة ومتكافئة تماما وبصورة تلقائية · فالطائفة تستمد طاقتها من التوتر القائم فى واقعها المحكوم ولكنه حاضر فى الوعى الجمـاعى وفى خيال الجماعة المتكاتفة · بيد أن الجماعة تلجأ الى ممارسة تطرفها فى

التضامن لكى تتجنب الواقع المحكوم ، وتمارس استراتيجية مدمرة لكى تلتزم بأشكال التضامن التى تعزز استراتيجية مدمرة · ولكى يكون فى مقدور الجماعة أن تنكر الخلافات المعرفية بين التصور الذى يجب أن تتوهم أنه حق والواقع التى تتوهم أنها لا تراه تسقط الجماعة فى واقع خيالى ، وفى هذيان قومى نشط حيث تقف الحواجز أمام العالم ـ عزلة مصطنعة للطائفة ـ مانعا من الاتجاه نحو الواقع (٧) ·

وعند اللحظة التى تنحرف فيها الميكانزمات وتنكسر فيها الحركة اللولبية فان تزايد التفكك الداخل يفضى الى أزمة ، ويتدخل الواقع بعنف مهددا ، بلارجعة ، التصورات الجماعية · وتتهاوى أسطورة التضامن الاجتماعى ، ويتعرض المؤمن ، بلا سند ، للانزعاج من الانحراف المرضى التى يشحنها بالتدمير المطلق بفضل هذيانه الهادىء :ان جونستون معرضة للقنبلة الذرية والسلطان والأعداء · ولا يبقى سوى حل واحد : فعل متطرف يعيد تأسيس التصور الجماعى للطائفة من حيث هى جماعة كاملة · وهذا الفعل هو الانتحار الجماعى · انه يزيل الشكوك ويذيب القلق ويجمع بين أسطورة الجماعة وواقعها ·

ان وظيفة الانتحار الجماعى تخطط لذاتها : ان الطائفة تنتحر فى الواقع لكى يستمر وجودها من حيث هى فكرة · انها تفنى ذاتها اجتماعيا لكى تنقذ ذاتها · ان تدميرها لذاتها هو خلاصها لأنها تعيد تأسيس تصورها الجماعى عن ذاتها · انها طائفة ميتة ، ولكنها طائفة حية من حيث هى طائفة ·

السياسة والمقدس فى جونستون

ان منطق ما أطلقنا عليه لفظ « التضامن الاجتماعى المزيف » يشكل أيديولوجيا الطائفة ، لأن كنيسة جونز ليس لها رؤية كـونية واحـدة بل رؤيتان ، وهما رؤيتان كونيتان متناقضتان تسريان فى ثنايا الطائفة وتتحركان حتى الانتحار النهائى ·

---

7. Voir L. Festinger, H.W. Riecken, S. Schachter, **When Prephecy Fails,** Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1956.

فمن جهة لدينا العقيدة الألفية للأصوليين السود : تذكر الماضى يحمل نغمة الانتقام من التاريخ ، والسير فى اتجاه « فردوس الأصول » · ويستقطب الانجيل فى العهد القـــديم ، وتتوحد الطائفة مع شعب الله المختار وتمتزج بنظرية : أرض الموعد ، والتحرر على أنه نهاية أخروية · ويلازم كل ذلك نبوءات وخدمات دينية وطقوس واعترافات علانية ، وممارســات الأب جونز التى تدور على « التطبيب بالايمان » ·

ومن جهة أخرى لدينا رؤية سياسية علمانية تنشد تحقيق مجتمع اشتراكى كبديل عن القيم الرأسمالية وتتغذى بجميع الأفكار النظرية والعملية لحركة الطلاب و « بالثقافة المضادة » وتحرير السود والمرأة ، وفيتنام وكمبوديا ، والفاشية ، ومارتن لوثر كنج ، وعبـــادة الشعب ، وجميع الايديولوجيات الزائفة التى روج لها جيل من شباب الطبقة المتوسطة لتبرير الانزعاج من الأزمة الثقافية ·

وسرعان ماطور جونز الأصولية الى يوتوبيا علمانية · وأصبحت عظاته مضادة للدينى ابتداء من السبعينيات · داس على الانجيل والجماهير وأهان « الاله السماوى » ، وسخر من المسيحية ومن الرموز الدينية ، وجاهر بالحاده وبشيوعيته · وأعلنت زوجته (مارسى جونز) قبل انتحار زوجها فى حديث لها فى نيويورك تميز أن بطله المفضل هو ماوتسى تونج ، وأنه قد استخدم الدين لجذب المؤمنين الى جماعته وتحريرهم من الخرافة ·

دعونا لا ننسى لعبة المرايا التى كان يجيدها جونز · فهو قد تبنى مواقف « اليسار الجديد » ولكنه لم يتجاهل الرؤية الكونية الدينية الألفية · وقد كان يمزج بين الدعوة السياسية والنغمة الدينية ·

وكان جونز يلعب على الحبلين : « امتنعوا عن هذه الهستيريا · انها ليست الطريقة التى يموت بها الاشتراكيون والشيوعيون · ليس ثمة سبيل الى الموت · هل نحن سود واشتراكيون أم ماذا ؟ ربما تذهبون الى موسكو فى مستقبل الأيام ··· انها ثورة ··· انه مجلس الانتحار الثورى · لقد قال ألف شخص أننا لسنا راضين عن العالم من حيث هو كذلك · انتزع حياتنا منا · لقد تعبنا · اننا لم ننتحر ولكننا ارتكبنا انتحارا ثوريا وذلك

بالاحتجاج على ظروف عالم غير انسانى » • ثم يقول : « أنا نبى ••• وأنا أتحدث هنا على انى راعيكم •• دعونا نحقق السلام ••• أيها الاله العظيم•• لقد حاولت ، منذ شهور ، منع هذه الأحداث ، ولكنى الآن أرى أنها ارادة الكائن الأعظم » •

والملة تدلل على ذلك حيث يتعايش فيها السياسى والدينى فى أشكالهما المتباعدة : مشروع علمانى لطائفة اشتراكية يتحقق مستقبلا ، وطاقة عاطفية لأصولية انجيلية • مامعنى هذا التعايش ؟ هل هو صدفة ؟ هل هى خلطة اجتمــاعية ؟

اننا نريد رؤية استراتيجية من هذا النوع • البعد الدينى لكنيسة جونز يقدم السكينة والتطهير للمشايخ والنساء وجيتو السود • والبعد السياسى يسقط الشباب الأسود والأبيض فى اليأس المرضى الذى سببته حركة مايو ١٩٦٨ و « الثقافة المضادة » • وتصبح كنيسة جونز فى النهاية « البحث عن الجماعة » ، ورفض الانصياع للقيم البرجماتية ، والاستخدام المثير للعقل التكنولوجى المهيمن لتحقيق غايات ينبغى انكارها •

هذا التفسير يكشف عن قصد نظر عقلانى ولكنه فى نفس الوقت مغرى• انه ينزع التعايش من الرؤى الكونية المتناقضة ، ويتجنب المشكلة الأساسية : لدينا جماعة يتعايش فيها الدينى والسياسى ، العقل التكنولوجى واللاعقل الملهم ، واليوتوبيا الكنسية والعلمــانية • وبهذا الحضور المشترك الفريد والضرورى تكشف الملة ، على صعيد الكون الصغير ، من التأثير المتبادل بين الدينى والسياسى فى المجتمعات الصناعية المتقدمة • لماذا توجد أشكال متطرفة لظواهر هى بالضرورة دينية بحكم طبيعتها ووظيفتها فى مجتمعات متغلغلة فى علمانيتها من حيث ثقافتها ونظامها الاجتماعى ؟ وما هو المنطق الاجتماعى الذى يجر الجماعات والفئات الاجتماعية الى اجابات « دينية » بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ـ مثال ذلك : الشباب الذى مارس العلمانية اجتماعيا وتاريخيا عبر مشروع سياسى ؟ ومن غير تعقيد نتساءل : ماهو القاسم المشترك الذى يوحد بين الدينى والســياسى ؟ وما هى الأرضية المشتركة التى تغـذى هذه الوحــدة ؟

ان كنيسة جونز وجونستون توحيان باجابة دوركيمية : هذه الأرضية المشتركة هى المقدس ، أو بالأدق انها الجماعة التى تقدست ، أو الاجتماعى وقد صار مقدسا ٠

هذا هو ، فى نهاية المطاف، التضامن الاجتماعى المزيف٠ان الطائفة تتمثل الانحراف المرضى الذى تزعم الهروب منه ٠ واستراتيجيتها المرضية الدائمة ترقى بتضامنها الاجتماعى الى الحد الأقصى ٠ ولكن الفرد يكون قد انتهى ٠ انه قد هرب من الدنيا لكى يتجنب مأساة الانحراف المرضى ، أى أنه يعـى دفعـة واحـدة الخـلاء الاجتماعى والمـلاء الاجتماعى ، وتفكك المجتمع واللااستقلالية ٠ وهاهى الاثارة والانكار فى داخل الطائفة ٠ كان يبحث فى كنيسة جونز عن التضامن فوجد الداروينية الاجتماعية على أشدها ٠ وكان يبحث عن أطر معرفية جديدة لادراك الواقع ، وعن معايير وقيم تشكل مضمون هذا الواقع ، ورؤية كونية تنظم العالم والتاريخ ، وعن قدرة فهم الاجتماعى من اجل ممارسات ذات معنى فلم يجـد سوى العجز الراديكالى أمام الكل أى أمام الطائفة ٠ فكل شىء معتم ومحكوم بقوانين غامضة ، وموجه بقيم غير متناسقة ، وتديره سلطة غير متسقة ومحكومة بالهوى ، خارج نطاق معرفته وارادته ٠ والطائفة ، فى نظر الأنا الذائبة فى الجماعة ، تصبح هى الآخـر المطلق حيث لا يوجد سوى الخوف والاستسلام ومطاردة الأشباح ٠ وقـد حاول واحد فقط من المؤمنين الاعتراض على عملية الانتحار فقال : « أنا لا أعرف عما تتحدثون عندما تنتزعون الحياة » ٠

وفى ايجاز يمكن القول بأن الطائفة تكشف فى أعماقها عما كانت عليه دائما ، أى اللااستقلالية الاجتماعية (٨) ٠ وفى هذا العمق المعتم نعثر على القاسم المشترك واللحظة الموحدة للتدين الألفى والعلمانية المضادة للتدين ٠ وكل من هذين القطبين يرد الى عدم استقلالية المظاهر الاجتماعية ، والى الآخر الذى يقف أمامه الفرد عاجزا وليس لديه سوى الاستسـلام وسوى طريق السحر ٠ وهذا هو السبب فى قدرة جونستون على التوفيق بين رؤية كونية علمانية والرؤية الألفية ٠ وجونستون لا تبالى باتساق المقدس لأنها هى ذاتها

---

8. R. Otto, **Das Hellige.**

المقدس · وعلى الانتحار النهائى أن يدلل للعالم وللمؤمنين أن الطائفة كانت وماتزال الكل المتكاثف·ونحن الآن نفهم السبب الذى من أجله اتخذ هذا الدليل شكل طقس يدور على « تضحية » فردية(٨) حيث تتلاقى « الضحية » مع « المضحى » و « الذى يقدم الضحية » ، أى أن الجماعة تقدس ذاتها بذاتها ، أى تقديس ذاتى يعترف للمقدس بماهيته : الاجتماعى ·

وهكذا تكثف جونستون ، فى عالمها الصغير ، المنطق الذى يشكل الاعتماد المتبادل بين الرؤية الكونية العلمانية والرؤية الكونية الدينية · كما تسمح لنا باقتناص « المقدس » الموحد القابع خلف مفارقة التعايش بين علمانية متزايدة وبعد دينى متطور ، ولكنه مقدس بدون دين ويستمد قوته من الافلاس السياسى والانشقاق المرضى ·

ان « فقدان العالم لسحره » ، على حد قول ماكس فيبر ، يصبح مصدرا لأنواع جديدة من السحر والطقوس والممارسات المتفردة بفضلها يكشف المقدس عن ذاته فى عريه الجوهرى : الاجتماعى المتشىء والمعتم والذى يثير « الانبهار والرعب » · مصير متفرد لمشروع الضبط المتكامل والعقلانى للواقع الذى تتميز به مجتمعاتنا · وشرور الأوهام التى يذكرنا بها موتى جونستون وهم يتعاملون بها حتى الموت » ·

---

8. H. Hubert, M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", **L'Armée Sociologique,** 2, 1899.
9. M. Horkheimer, Theodor Adorno, **Dialektik der Aufklärung,** Querido Verlag, Amsterdam, 1947.

صراع الأولياء والتجارة

العلاقات الاجتماعية للمقدس فى تونس

نموذج سيدى حمادى

خليل زاميتى (تونس)

أجرى هذا البحث فى الريف عن تدنى المعتقدات العلمانية الدائرة على الدين الرسمى بتأثير من العلاقات المالية ٠ وتنخرط هذه الظاهرة المرتبطة بالعقائد فى مسار أعم لتطور المجتمع التونسى برمته ٠ وبالنسبة الى التغيرات المدنية فى تونس السائرة فى اتجاهات متعارضة تتخذ شكل اعادة النظر والتراجع والتغير الشامل المؤثر فى الكيان الجمعى منذ نشأة رأسمالية الدولة بعد الفترة اللبرالية الضئيلة التى أعقبت الاستقلال أو منذ حذف اختيـــار التخطيط وتأسيس اللبرالية فى عام ١٩٦٩ فالملاحظ أن تعميم الشكل التجارى بما ينطوى عليه من استغلال لقوة العمل وهو من مسلمات رأس المال ، قد ظل هو العنصر الثابت والمتغلغل على الدوام فى تيارات وتيارات مضـــادة على صعيد علاقات الانتاج ٠ وسبب هذه الاستمرارية تابع من اندمـــاج الأشكال الأسرية للانتاج فى دوران رأس المال الذى يحدد اغتصاب فائض القيمة المتنقل فى هذه الأشكال وذلك لصالح أسلوب الانتـــاج الرأسمالى المســيطر ٠

ويعد تدنى العلاقات الأسرية بفضل العلاقات المالية فى التاريخ المعاصر لتونس فاليك أحدث مشروع مطروح على أنه الملجأ النهائى أو المقاومة فى مجال الرمز لتدمير العلاقات المالية ٠ وهذا التلازم الحديث مع معتقدات المرابطين واحياء الأصولية الاسلامية ليس علاقة علة بمعلول،وانما هو يعبرعن الانفصال بين اللحظات الاقليمية التى شغل مجال الرمز ٠

والنموذج العينى الذى يسمح لنا بتحليل هذا المسار وتعمقه له الفضل فى أن يكون معيارا لتيار يمكن التحقق من تعميمه على الصعيد النظرى

والعملى بملاحظات مباشرة عن تطور القرى التونسية منذ أن غزاها أسلوب الانتاج الرأسمالى ٠

ولم يكن دافعنا الى بحث الظواهر السحرية الدينية هنا هو معرفة طبيعتها وانما اندفعنا اليه لأن هذه الظواهر مطروحة علينا فى شكلها المالى البدائى ، وهو أمر يدخل ضمن اهتماماتنا ٠ ويمكن اعتبار هذا البحث مجرد نافذة مفتوحة على مجال معقد وغير مألوف وليس نظرية فى حد ذاته ، ومع ذلك فان الكشف عن الطبيعة الخاصة لهذه الظواهر يسهم فى فهم أسلوب خضوعها للشكل التجارى ٠

١ - مصـــادر المعلومات :

لقد حصلنا على المعطيات بفضل المقابلات الموجهة التى أجريناها فى النصف الثانى من فبراير عام ١٩٨١ ٠ وقد بدأنا باثنين من الذكور بسيدى حمادى يحرسان مزارا وجامعا ولديهما قدرة على العلاج بالسحر ٠ وقد امتد هذا البحث ، لأسباب منهجية ، الى احدى السيدات التى كانت تتمتع بقوة خفية ثم انتزعت منها منذ خمس سنوات اثر دخولها مستشفى بسيدى حمادى ، والى ثمانية وثلاثين قرويا من الجنسين طبقـــا لمعـــايير عمرية وأوضاع اجتماعية اقتصادية ٠

وقد ســـاعد على تسهيل مهمتنا فى الحصول السريع على المعلومات الخاصة بأولئك الحاصلين على قوى خفية هو الاقامة المتجددة منذ عام ١٩٧٠ ٠ وثمة ملحوظة أخيرة فى شأن البحث وفى حاجة الى صياغة وهى أن الملاحظة من الداخل تكتيك ينطوى على مرونة مطـــابقة لهذا النوع من الظواهر أكثر من تطابق الاحصاء المنمط الذى يمارس من الخارج ٠ وقد اتضح ، منذ بداية البحث ، ان ثمة اجماعا على المواجهة السلبية للروح التجارية الخاصة بممارسات المرابطين ، وهو اجماع وارد فى المقابلات برمتها ، وهو أمر يفضى الى الكشف عن سطحية منهج التجزئة والاقتطاع المنســـق ٠

٢ ـ السلف المؤسس :

ان مزار « الولى الشيخ سيدى حمادى بن الحاج صلاح بن محمد ابن الحاج عامر بن الحاج أحمد بن الحاج عاشور ، كائن فى كريز وهى احدى القرى الصغيرة فى جنوب تونس والمنتشرة على طول « شط الجريد » • وتقع هذه القرية على بعد خمسة عشر كيلومترا من قرية طوزور التى لا تبعد عن قرية دجاش وهى مشهورة ببلح « دجلة النور » •

ومعظم هؤلاء الأولياء من أصل مغربى وسيدى حمادى ، على الضد من أولياء ثلاثة مشهورين وهم سيدى بو هلال ، وسيدى محمد صـــلاح وسيدى بو على ، من أصول العبيد السود وليس من الأحرار • انه « سلطان الجن » وهذه هى السمة الرئيسية التى حببت فيه الناس •

يقول سيدى يوسف : « أنت تطأ أرض زورقان ، وأرض أزور حيث يوجد بها الشر ، ثم ترحل الى أرض كرزمان حيث الجبال تقع وراء السكان • تغمض عينيك وعندما تفتحهما تجد نفسك فى أرض ازورجان •

وذات يوم كان سيدى يوسف يعمل مع الشيخ بوبكر فى حقل هذا الأخير فاذا بقرويى ازورجان يعتدون عليه ويصفعونه ويقولون له : « ارحل فهذا البلد عليه اللعنة » ومن ثم أصبحت ازورجان قرية محرمة حيث لا يقبع فيها سوى السنابك وحيث تشتتها الرياح • ولا يبقى بعد ذلك سوى الشقاء •

وهنا يتساءل سيدى حمادى : « الى أين أذهب ؟ » ويجيب صديقه « امتطى الجواد ، واقم حيث يقف بك الجواد » • ويرحل سيدى حمادى وفجأة يتوقف الجواد فى المكان الذى يوجد به اليوم جامع سيدى حمادى ، أى فى قرية كريز • وهكذا تتحقق نبوءة سيدى يوسف •

ويغادر سيدى حمادى ازورجان ويقيم عند جد سى العربى بشوش حيث كان يقدم هو وأحفاده فى كل عام « القصعة » ، ويؤكد سى العربى بشوش ، فى دراسة عن رى المزارع ، أن هذا التقليد مازال حتى اليوم موضع تقديس ، وهو مايؤكده أيضا أحفاد سيدى حمادى •

ويقرر سى العربى أن قيمة القصع الممنوحة الى الآن تفوق قيمة المنزل الممنوح لسيدى حمادى · وقد انشغل سيدى حمادى بشفاء المرضى وصنع المعجـــزات ·

وفى احدى جلسات المرابطين تصادف أن ركل الجواد طفلا فى رأسه فاذا بالمخ يخرج من الرأس ويعتقد المشاهدون أن الطفل قد مات ، وتصدر السلطات أمرا بتوقف الجلسات · بيد أن سيدى حمادى طلب من والدة الطفل أن تبحث عن ابنها بعد أن أعلن أمام السلطات أن هذه الحـــادثة مجرد اشاعة · وعندما ظهر الطفل مع أمه صرخ الكل فى آن واحد « انه الطفل » · وثمة قصة أخرى عن النافورة التى حولها سيدى حمادى الى قطعة من الذهب ·

ان لسيدى حمادى « دلالات » و « كرامات » · الا أنه لم يستخدم من هذه الكرامات سوى شفاء المرضى على الرغم من أنه سلطان الجان · وذات يوم جاء رجل يبحث عن « ولى » يخرج الروح التى تلبست بدن ابنه · ولم ينجح سيدى حمادى وهو من نفطه فى شفاء الطفل فأشار على والده بالذهاب الى سيدى حمادى الملقب بـ « سلطان الجن » · امتنع سيدى حمادى ، فى البداية ، عن الاستجابة للمطلب وقال « اذا كنت قد ذهبت الى سيدى بو على فلماذا تأتى عندى الآن ، وتركه لمدة ثلاثة أيام · ولكن مع الحاح الأب قرر سيدى حمادى شفاء الطفل · فسأل عن اسم الجن ، واسم أمه ، ثم بدأ يردد « المعزومة » الملائمة لمثل هذا النوع من الجن ·

وفجأة صدر صراخ واذا بالجن يخرج من فم الطفل قائلا « دعنى » بيد أن سيدى حمادى أمسك بقدم الجن فى عنف وقوة قائلا له « لن أدعك الا اذا وعدتنى بعدم العودة الى الأبد » وخضع الجن لمطلب سيدى حمادى فتركه هذا الأخير بعد تهديده بالحرق اذا عاد الى الطفل ·

مقـــالة فى التأليف

ديفيد مارتن (المملكة المتحدة)

ان التركيب المطلوب منى أمر محال ٠ ومع ذلك فهو قد يستغرق مايقرب من عشرين عاما ، وقد يستلزم مجلدات عديدة من أبحاث ميدانية ، ومجلدا يحتوى على تعميمات دقيقة بالاضافة الى تعميمات سابقة ٠ انه تأليف يستعين بعمليات اجتماعية معينة ، وبدراسات تاريخية ، ويكشف عن المضمون الثقافى والخبرة التاريخية ، ويتناول مسائل متصلة بالأخـــلاق والوعى ، وبتنمية المؤسسات ، ومن المؤكد أن هذا التأليف يلزم أن يواجه مســـائل التأويل والهرمنيوطيقا والنسبية الثقافية والتعريف التصـــورى الذى أثاره بونسل — ولكن ليس الآن !

وتأليف من هذا النوع يستلزم تعاونا بين العلوم المتباينة وبين المفكرين الذين ينشغلون بمجالات ثقافية مختلفة ٠ وأنا أزعم أن التعاون المثمر ، فى هذه اللحظة ، قائم بين العلم السياسى الذى يتناول دراسة العنف والعلاقات الدولية وسوسيولوجيا الدين الذى يتضمن الانثروبولوجيا ٠ ومن الملائم أيضا الاستعانة بحالات رئيسية تنطوى على تحولات تاريخية كما هو الحال فى ايران ونيكاراجوا ، أو تنطوى على تداخل الحدود المتباينة كما هو الحال فى لبنان وايرلنده الشمالية ونيجيريا وجنوب أفريقيا وكوريا ٠

وعندما نشير الى أهمية ربط سوسيولوجيا الدين بعلم الاجتمـــاع السياسى فاننا نشير ، فى نفس الوقت ، الى مجموعة من المسائل تحتوى على مسألة العلمانية ٠ وفى مقدورى أن أحدد هذه المسائل ، والمقولات ، وأعطى أمثلة فى الفينة بعد الفينة ٠ وعندما أحددها فان مسألة العنف ، وهى القضية الثانية لهذا المؤتمر ، تجد لها مكانا ، ومن الواضح أن الحالات الرئيسية التى أشرت اليها آنفا تتسم بالعنف ، مثل لبنان وايرلنده الشمالية ونيجيريا وكوريا وجنوب أفريقيا ٠

ماهى العناصر التى من الممكن أن تكون من اهتماماتنا ؟ ونقطة البداية ليست مهمة ، لأن كل عنصر يفضى الى الآخر • فمثـــلا ، اذا تحدثت عن الأقليات العرقية فأنت تتحدث عن النخبة والنخبة المضادة • ولكنى سأبدأ من مجال غير متوقع وهو خصوصية الدين فى علاقتها بمسائل اجتماعية معينة مثل التقوية والتأمل ، والهرمية والمساواة • وسأتحدث ، فى الفينة بعد الفينة ، عن تميز الاسلام أو المسيحية من حيث دفع عملية التصنيع والعلمانية أو تأخيرها • وبيان هذا التميز هام ليس فقط بالنسبة الى قدرات كل منهما فى دفع العلمانية أو تأخيرها ، ولكن أيضا بالنسبة الى انحياز كل منهـــا لاختيارات ثقافية معينة • (وأنا أقر أن تصـــور انفراد الدين بالتأثير قضية خـــلافية) •

ان أى دين عالمى يلتزم ببديل واحد مع أن هذه البدائل ليست **قطعيه** بمعنى أنه يمكن صياغتها فى الشكل الآتى : « اذا كانت س فهى اذن ليست ص » • ولكن الدين يحدد العلاقة بين الكنيسة والدولة ، وبين القانون العلمانى والقانون الالهى وبين الدين والســـياسة • وأنا أعترف أن هذه التمايزات أكثر وضوحا فى المسيحية منها فى الاسلام•ووجود هذه التمايزات أو عدم وجودها هو أمر مبكر من الوجهة السوسيولوجية • وفى رأيى أن القوة الجماهيرية للدين العالمى تدفع الى الأمام انتقـــاء درجة معينة من التمايز ، وأن هذا الانتقاء من شأنه أن يؤسس نمطا معينـــا تتحرك فيه العلمـــانية •

ونحن نلاحظ أن مثل هذا التمايز ، فى التفرقة بين الكنيسة والمجتمع أو بين الكنيسة والدولة يؤسس قطاعا يتميز بأنه علمانى • وهذا التمايز متباين فى الملل المسيحية • فالمسيحية البروتستانتية تصل الى الحد الأقصى فى التمييز بين الكنيسة والدولة فى حين أن الأمر أقل من ذلك فى الأرثوذكسية الشرقية ، أما الاسلام فيرفض تقريبا هذه التفرقة • ومعنى ذلك أن كل دين ينطوى على قدر معين من العلمانية • وهذا القدر قد لا يتحقق فى البداية ، بل قد ينتظر اللحظة التى فيها يحدث نوع من الربط بين مناسبات بنيوية تسمح بتحريك هذا القدر من مجرد كونه رمزا الى درجة معينة من العلمانية •

قد يقال ، وهو قول له مايبرره ، أننا عندما نتحدث عن العلمانية الكامنة فى البروتستانتية بالنسبة الى العلاقة بين الكنيسة والدولة فنحن لا نتحدث عن السبب بل عن النتيجة ٠ وقد ترد على هذا القول بأن البروتستانتية ليست على هذا الحال ، بمعنى أنها لا **تنطوى على مجال رمزى** ينتظر الافراج والتنبيه فيقرر جملة نتائج تبدو وكأنها ظواهر عرضية تبرز فى مجال رمزى باعتبار أنها المؤشر الأول لعناصر مترابطة جديدة فى الطبقات الجيولوجية العميقة للبنية ٠ وليس لدى جواب عن هذا الرد ٠ وثمة رد آخر يرى أن ثمة امكانات قائمة فى العالم الرمزى لدين ما تبزغ ، لأسباب متعددة ، فى البنية الاجتماعية التى قد تبدو متعارضة مع هذه الامكانات ٠ فالبروتستانتية ، مثلا ، فى أشكالها التقليدية تنطوى على الفردية والفصل بين الكنيســـة والدولة ، ولكن فى بدايتها كانت منغمسة فى السياسة حيث الدولة متجسدة فى الكنيســة ٠

وهذه الاختيـــارات ليست هى الوحيدة فى أى دين ، فثمة توازن بين الفرد والمجتمع ، وبين الوعى والاجماع ٠ وثمة انحياز للتسلسل الهرمى أو للعلمانية ، وللتمايز أو المساواة ، وثمة درجات من التشكك فى العـــالم الطبيعى وفى طبيعتنا الغريزية أو من التقبل ، وهذا التشكك أو التقبل ينطوى على اتجاهات نحو السلطة الدنيوية والسلام والعنف ٠

وهذه التوجهات الأساسية كامنة فى الأديان العالمية مثل الاســـلام والمسيحية ، وتعتبر ميناء مبدئيا للوعى الذى منه ينطلق العصر الحديث : الهرمية أو العلمانية ، المساواة أو التمايز ، التباين المتطرف أو المتدنى ، العالمية أو الخصوصية ، السلبية أو العدوان الفــردى أو الاخـــلاص ، والتوقعات اليوتوبية أو الواقعية ٠

ومسألة اهتمامى بهذه التوجهات والبدائل المؤسسة فى داخل اللاهوت والعالم المعاصر ، كامنة فى درجة التباين ومدى ماتسمح به هذه الدرجة من التعددية ٠ ومن أجل مسايرة هذه الحجة دعونا نقبل أن ثمة اتصالا يبدأ من البروتستانتية والكاثوليكية والأرثوذكسية الى الاسلام يستند الى التباين ٠ عندئذ يبدو لنا أن التعددية الكامنة فى المجتمعات البروتستانتية

قد أفضت الى نظام لبرالى ديموقراطى تعددى وارد فى كل حالة بما فيها المانيا على الرغم من أن المانيا مثل معقد ٠ والوضع فى المجتمعات الكاثوليكية والأرثوذكسية أكثر تقلبا بسبب تدخل الأصوليين بل والفاشستيين فى حالات عديدة حيث استخدمت الكنيسة لصالح اليمين ٠ ومع ذلك فقد بزغت ديموقراطيات لبرالية عديدة تكاد تكون مستقرة مثل أسبانيا والبرتغال واليونان ٠ وليس لدى معرفة كافية لتحديد موقف المجتمعات الاسلامية فى افريقيا والشرق الأوسط ، ولكن يبدو أن الأصولية منتشرة فى هاتين المنطقتين، فى تونس ومصر وتركيا حيث تعمل حكومات هذه الدول على الحد من تعاظم تأثير الحركة الأصولية ٠

وهذه الاتجاهات الأساسية الناشئة من درجة التباين تستلزم معرفة علاقتها بالتحديث والعقلانية والتصنيع كما يطرحها بريان ولسن ٠ والعلمانية ليست حتمية كما أنها لا تسير فى خط مستقيم بمعنى أنه ليس فى مقدورنا معرفة الظروف التى تؤخر العلمانية أو تغير اتجاهها وتأثيرها : فغاية العلم الاجتماعى ، على الضد من ذلك ، هى بيان أنه اذا كانت (أ) ، (ب) موجودتين (التحضر والتصنيع) فانه من المحتمل وجود (ص) (العلمانية) ٠ وكذلك اذا كانت (حـ) ، (د) موجودتين فان العلمانية اما أن تكون لها نتائج خاصة أو نتائج محدودة أو غائبة ٠ وأسلوبى فى التحليل لمعرفة هذه الأهداف وثيق الصلة بأسلوب **هانف** ٠

اذن ماهى العوامل المتباينة فى ترابطاتها التى تيسر ظهور العمليات الناتجة من التصنيع الحديث ؟ وفى عبارة أخرى نقول : كيف يمكن التعبير عن نوعية التوجه الخاص بالاتجاهات العلمانية ؟ وما الذى يحكم النتائج المتباينة فى البلدان الآتية : (أ) أمريكا ، (أ ٢) استراليا وكندا ، (ب) بريطانيا وسكندنافيا ، (حـ ١) فرنسا والبرتغال وايطاليا واسبانيا ، (حـ ٢) أمريكا اللاتينية ، (د) هولنده وبلجيكا وسويسرا والنمسا ولبنان ، (هـ) بولنده ورومانيا وايرلنده ومالطه بل حتى اليونان بالاضافة الى مجتمعات صغيرة مثل كرواتيا ولتوانيا والباسك ، (و) وروسيا وما يشابهها مثل بلغاريا والبانيا ، (ز) تركيا ومصر وتونس ، (ح) ليبيا وايران

وباكستان ٠ وليست لدى معرفة كاية بالفئتين (ز) ، (ح) لأزيد من الأمثلة٠ ولكن من البين أن نتائج العلمانية متباينة فى كل من هذه الفئات ٠

وعندما تصبح بعض هذه العوامل واضحة فاننا نشير الى الرابطة التى تجمع بين بلدان كل فئة ٠ فالمجتمع الأمريكى فى الفئـــة (أ) يتميز بأنه مجموعة من المهاجرين وبأنه تعددى ٠ ومن ثم لا يمكن أن توجد كنيسة واحدة تزعم أنها تمثل النخبة أو انها كنيسة الدولة ٠ بل ان الكنائس تنقسم اما حسب الجماعات العرقية مثل اليـــونان الأرثوذكس ، والبولنديين فى شيكاغو ، واما بحسب تعدد الملل وتنافسها فيقال مثلا كنيسة الميثودست ٠ ومعنى ذلك انه على الرغم من أن ملة ما قد تكون أقرب الى الحزب الجمهورى من غيرها فان الدين من حيث هو دين ليس موضع جدل ٠ فالدين ليس رمزا على طبقة معينة بحيث تغترب عنه الطبقة العاملة ٠ وهذا من شأنه أن يسمح للدين بالانتشار بين العوائق ، وبامتصاص الدوافع العلمانية فى المجتمع برمته ٠ واحدى نتائج هذا النمط أن ليس ثمة نخبة أو مايضادها مضطرة الى اتخاذ موقف ضد رجال الدين ٠ ولهذا فانا مضطر الى حذف الفئة (أ ٢) حيث أن بلدانا مثل كندا واستراليا تقع بين انجلترا وأمريكا ؛ اذ الدين ، فيهما ، مرتبط بنخبة انجليكانية ، ثم ان عدد الملل ، فيهما ، أقل مما هو عليه فى أمريكا وسكندنافيا ٠ وتمثيل الكنيسة للدولة ضعيف فى الفئة (ب) التى تضم المملكة المتحدة وسكندنافيا ٠ ومع ذلك فان مجرد وجود كنيسة للدولة مرتبطة بالنخبة لا يريح قطاعات كبيرة من السكان ، اذ لا تقبل هذه القطاعات هيمنة الأخلاق الكنسية أو الاحساس بالاغتراب من جراء سيطرة طبقة ، وفى الفئة (حـ) ثمة كنائس كاثوليكية أصولية قد انطلقت منها حركات لولبية فى العلمانية ومناهضة الاكليروس بالتعاون مع أحزاب علمـــانية وأحزاب شمولية شبيهة بالكنيسة الكاثوليكية الرومانية مثل الحزب الشيوعى ٠ وقد وصلت هذه الحركات اللولبية الى أشدها فى فرنسا فيما بين ١٨٧٠ — ١٩١٤ ٠ وقد أفضى وجود قسمة ثنائية فى المجتمعات بالاضافة الى نتائج التباين وبزوغ العلمانية لدى الجناح اليمينى الى تراخى الحركات اللولبية بل الى انشطارها ٠ وفى الفئة (حـ ٢) وهى أمريكا اللاتينية تعددت انشطارات الحركات اللولبية بحيث كان التحالف جزئيا بين الكنيسة واليســـار فى البرازيل ، وكان كليا فى الثورة فى نيكاراجوا وفى السلفادور ٠

ولدينا ، فى الفئة (د) ، تعددية متنوعة فى المناطق الدينية مع تقوية الدين باللغة فى بعض الأحيان ومع التفرقة بين مناطق دينية ومناطق علمانية أو مناطق ذات ملل متباينة · وهولنده توضح مانقول · فلدينا (أ) منطقة كاثوليكية متدنية المستوى ، (ب) قطاعات بروتستانتية علمانية وعلى الأخص فى امستردام ، (حـ) مناطق بها كلفنية جديدة · وثمة تأثير متبادل بين هذه القطاعات ، ومنافسة بين الكاثوليكية والكلفنية الجديدة · ولكنها جميعا فى دفاع مشترك لصالح كل الأديان ضد النخبة اللبرالية · والنتيجة نظام متوازن دينيا وسياسيا · وقد تخلف التباين بسبب هذه النظم المتنافسة والمتماسكة ، ولكنه عاد فأثر فى الكاثوليكية والكلفنية الجديدة فأحدث درجة من العلمانية ولكنه أفضى الى ظهور قطاع مدافع جديد عن دين محافظ ·

وكذلك لبنان·لقد كانتتعبر عن نظام التوزان بين أديان متباينة وكل دين قابع فى قطعة من الأرض·وقد رأينا تأثير عنصر التباين على النخبة ، وكسر التوازنات بفضل بزوغ العامل الفلسطينى · وأنا لست فى حاجة الى وصف بلجيكا والنمسا الا بالاشارة الى أن الطبقة ، فيهما ، لم تكن عاملا واضحا مثل الأراضى المتنافسة فى لبنان · وفى حالة الفلاندرز فان السند المتبادل بين الهوية القومية والدين واللغة قد أفضت الى درجة عالية من الالتزام · ومع ذلك فثمة دلائل على تأثير العلمانية فى الستينيات بحيث كان للغة دور قوى (كما هو الحال فى كويبك) وتضاءلت الممارسات الكاثوليكية ·

وفى هذا الاطار أشير الى ألمانيا فقط لأن ثمة بحث يعرض للصلة بين الديموقراطية والدين وعلى الأخص البروتستانتية ، ويرد هذه الصلة الى أن الكنائس كانت المؤسسات الوحيدة التى كانت حاضرة وبها بقايا من الأصولية أثناء الحكم النازى · وقبل هذا الحكم كانت المقاطعات منقسمة حسب الملة ، وكان ثمة صراع عنيف بين الدولة البروسية والكنيسة الكاثوليكية فى الجنوب والغرب ، وثمة اسهامات من الكنيسة الكاثوليكية لأحزاب الوسط التقدمية · وقد ابتكر النازيون مجموعة من الأساطير شبه العلمانية مستندة الى معطيات ماقبل المسيحية والعلم الزائف ، وأصولية لا كنسية · وقد تصاعدت التباينات بلا عوائق فى المناطق البروتستانتية ، ولكنها واجهت مقاومة فى المناطق الكاثوليكية ، وبتهديد من الالحاد فى المعسكر الشرقى بعد عام ١٩٤٥ · وبعد

هذا العام أيضا اضطرت النخبة البروتستانتية المهيمنة الى التحالف مع النخبة الكاثوليكية · ولكن التباين قد أثر فى المناطق الكاثوليكية منذ عام ١٩٦٠ ، فندنت الممارسات الدينية وتفككت العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والحــزب المسيحى الديموقراطى (ويمكن القول بأن التباين فى أوربا برمتها بما فيها ايطاليا قد فكك هذه العلاقة القوية ، وتحررت المسيحية ، جزئيا ، من الأحزاب السياسية واتخذت لها موقفا نقديا) ·

وكلى أمل الآن فى رؤية المبادىء التى دفعت التباين والعلمانية أو أخرتهما ، وهذه المبادىء هى العلاقات بين النخب المتنافسة ، واتحاداتها الجزئية ، وتحالفاتها أو عدم تحالفاتها ؛ والروابط القوية بين الكنيســـة والنخبة والدولة ؛ والاستراتيجيات المتباينة المفروضة على النخبة اللبرالية بحيث لم يكن ثمة مبرر ، فى أمريكا وبريطانيا ، لمهـــاجمة التحالف بين الاكليروس والنخب التقليدية فى اسبانيا وفرنسا · وثمة مناطق دينية تؤدى فيها اللغة دورا دينيا بحيث تفضى الى تعطيل التباين الى فترة معينة اما بغرض المحافظة على الهوية ضد هوية دينية منافسة واما ضد مناطق منافسةتتميز بهيوية علمانية · والعالم الاسلامى يتميز بتأخير التباين والحاجة الى الوحدة ضد الكياناتالعلمانية المهددة بدرجاتمتفاوتة والواردة من الاختراقالغربى العلمانى · (وليس لدى الوقت لاضافة عوامل مشتقة من العلاقات بين الهامش والمركز) ·

وأمل أن تتضح هذه المسائل عند مناقشة الفئة (و) حيث المجتمعات مهددة من المجتمعات المجاورة التى ليس لها دين أو لها دين مباين مثل بولنده وايرلنده ومالطة واليونان ورومانيا · وهذه المناطق لها أعظم ممارسات فى العالم الغربى هذا مع اغفال المجتمعات الثنوية التى لها نفس الموقف مثل سلوفاكيا وكروانيا والباسك وبريطانيا · فالدين ، فى هذه المجتمعات · قد تحول من كونه تراثا خالصا الى كونه قومية دينية · ولم يكن للتباين تأثيره المعروف لأن التقوقع حول الرمز الدينى أمر لازم وعلى الأخص فى مجــال التعــــليم ·

وأنا أعتقد أن هذه الأمثلة متداخلة مع البلدان الاسلامية وعلى الأخص

مع المجموعة العربية ، ولكنها متباينة فيما بينها · وقد لاحظنا بعض العناصر العلمانية المتشابهة فى مالطة حيث الصدام بين الكنيسة والدولة وفى اليونان وعلى الأخص بعد نظام الجنرالات الذى استخدم الشعارات المسيحية لأهداف أصولية ، وفى رومانيا حيث نخبة الحادية ضد الدين ومع ذلك فانها مضطرة الى استخدام الدين لتقوية الهوية ضد وجود الاتحاد السوفيتى ، وقد لاحظنا علاقات مماثلة فى البلدان الاسلامية بحيث أدت بمصر وتركيا وتونس ومنظمة التحرير الفلسطينية الى تبنى مبادىء علمانية مثل رفض الدعوة الى تأسيس دولة اسلامية ، وعدم تشجيع تأسيس أحزاب سياسية على مبادىء دينية فى تركيا · ولكن قبل الاسترسال فى الحديث عن هذه المسألة لابد من الاشارة الى ظاهرة تماثل الأصولية الاسلامية وموجودة الآن فى معظم الدول المسيحية ذات التوجه نصف علمانى وعلى الأخص فى أمريكا وفى سكندنافيا · ومن المؤكد أن هذا التماثل محدود بمعنى أن المحافظة المسيحية هى استجابة لتنمية مفرطة وليس لتنمية متخلفة · وهذه الظاهرة تتمثل فى تقوية الرؤية الدينية وأوضح مثال عليها مايسمى « الغالبية الأخلاقية » فى أمريكا · ونحن نلاحظ فى العالم البروتستانتى ، منذ التفكك الاجتماعى فى الستينيات ، أن المسيحية الانجليكانية قد حافظت على ذاتها فى الوقت الذى تفككت المسيحية اللبرالية ثم انتشرت بعد ذلك ·

وهذه المسيحية الانجليكانية ليست أصولية تماما وان كانت تشتمل على جماعات أصولية · انها محافظة ومتشككة من الثقافة · وهى فى أمريكا محافظة سياسيا ، ولكن ينبغى التنويه أنه يمكن بزوغ تيـــار راديكالى ، اجتماعيا ، فى حالات معينة · وأعتقد أن هذه الشخصية الدينية المحكمة ذات الطابع الأخلاقى ، والمحافظ سياسيا ، تماثل الواجهة القوية للكنيسة الكاثوليكية ، والدفاع العدوانى لبعض العبادات الجديدة مثل اتباع القس مون · وهذه الواجهة تضـــاد الواجهة التى اتسم بها بعض المسيحيين من الجناح اللبرالى ، فى الستينيات ، عندما حولوا المسيحية الى السياسة التى كانت تتبناها النخبة اليسارية اللبرالية مطعمة بمعونة اضافية من الروح القدس · ومثالنا على ذلك مجلس الكنائس العالمى والحركات المضـــادة للتسلح النووى فى هولنده وانجلترا وأمريكا · وهى ، فى نفس الوقت ، تتصور العنف البنيوى وبالذات العنف الذرى على أنه الخطيئة الرئيسية ·

وثمة قطاع فى كنائس الدولة وعلى الأخص قطاع الاكليروس قد اتخذ شكل اللبرالية اليسارية كرد فعل ضد التهميش الثقافى ٠

ودور الأصولية الدينية ، فى العالم الاسلامى ، يتصاعد فى المواقف التى كانت ترفع شعار الهوية القومية ضد العلمانية التى ينظر اليها على أنها مضادة للدين وغريبة وأجنبية ٠ ومن شأن هذه الأصولية أن تخلق واجهة دفاع قوية للبلدان الاسلامية فى مواجهة الغرب العلمانى وروسيا العلمانية ٠

وهنا ينبغى أن أثير سؤالا واردا من المجال المسيحى لكى يجيب عنه الاسلام ، فقد رأينا فى كنيسة لومبا فى زامبيا ، وفى مجالات أخرى ، مثل حركة كمبانجا فى الكونغو وراستار فاريا فى جزر الهند الغربية ، نشأة جماعات دينية انعزالية ترفع شعار الهوية القومية أثناء فترة الانتقال الى الاستقلال ٠ ويرى **ديفيد بوزويل** أن هذه الجماعاتتندثر بعد تأدية هذا الدور٠ وأيا كان الأمر ، فهذا موقف واحد نرى فيه الدين على أنه حامل الهوية القومية أو الاقليمية ، وحيث الارساليات الدينية قد تدنت بارتباطها جزئيا بالاستعمار٠ وثمة نمط آخر من المواقف نرى فيه الهوية وقد كبتت ، كما هو الحال فى هولنده وايرلنده ، بفضل الكاثوليكية ، أو فى ايرلنده الشـــمالية بفضل البروتســـتانتية ٠ وقد قيل أنه عندما يكون الدين الأرثوذكسى آلة فى يد الايديولوجيا القومية ، فى البلدان الاســـلامية والمسيحية ، فانه يغير من خصائصه ٠ وهنا يشير **انطوان مسره** الى تسييس الدين ٠ وثمـــة موقفان آخران نعرض لهما سريعا ٠ أحدهما حيث تكون الحكومة شمولية ولا تسمح بأى تمرد سياسى ٠ ففى كوريا الجنوبية الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية معارضة للحكومة ، وفى روسيا الجماعات المعمدانية الانفصـــالية تطالب بالاستقلال الانسانى عن الدولة ٠ (وفى مثل هذه المواقف من المهم التنويه بأن العلمانية بالمعنى الدقيق ليست عـــدوة للدين ، وانما شكل من أشكال العلمانية وهو الميتافزيقا العلمانية التى تتخذ شكل التصورات الماركسية أو الفاشستية أو التعبير عن مصير معين للأمة) ٠ أما الموقف الآخر فهو حين تتبنى جماعة صغيرة دينا معينا يدعو الى السكينة ، وينشأ كاطار وحيد معبر عن المعارضة السياسية مثل المعمدانيين السود والمسلمين السود فى أمريكيا٠

أين اذن العلاقة بين الشباب والعنف ؟ ليس لدينا ، ازاء هذا السؤال ، سوى التعميم بالمقولات ٠ فثمة عنف مشتق من الجمع بين التعددية والفردية فى أمريكا ، وهو اما على هيئة تجمعات كما هو الحال فى مافيا شيكاغو واما متجسد فى جرائم القتل المرتفعة ٠ وثمة عنف متجسد فى تصاعد الجريمة كما هو الحال فى اليونان وفى أى أماكن أخرى حيث يعانى المجتمع التقليدى من تأثير الهجرة والتحضر ٠ وهذا مرتبط ببطالة الشباب وتوجهه نحو خليط من اليأس والمبالاة والرفض٠وقد ناقش **فرانكو فيراروتى** جماعات التلصص وأصحاب السلوك الصارخ ٠ وكل ذلك قد تحول ، حديثا ، الى لامبالاة وعدم اهتمام بالهوية السياسية والايديولوجيا ٠ وثمة نمو متصاعد لهذه الظواهر حيث لم تعد مؤسسات الضبط والربط محلية وشخصية بل أصبحت لا شخصية وبيروقراطية ٠ ومعنى ذلك أن قوى الضبط السيكلوجية الجوانية قد ضعفت ، وانحصر السلوك فى مجرد حسابات نفعية ٠ وهكذا أصبحت العضوية فى الأمة بحيث أصبحت الجرائم مجرد حسابات يقوم بها الأفراد ، والاضرابات حسابات تقوم بها الجماعة ٠ والجماعات الصغيرة هى فقط الباقية وحيث العنف هو علامة الولاء ٠

وثمة ظاهرة مماثلة وواضحة لدى الشباب والطلاب من أصول برجوازية حيث الأنا تبحث عن تحقيق ذاتها تلقائيا وقد يعبر عن ذلك فى عنف رمزى ٠ الحوادث المؤسفة نادرة أما المآسى والصدمات فعديدة ٠ وهنا يرى **مراد وهبه** أن ثمة فراغا سيكلوجيا ولاعقلانية ٠ وأنا أعتقد أن حركات السلام التقليدية فى المجتمع الأنجلو سكسونى ذى الجذور الدينية قد تعلمنت وذلك باستسلامها للسعادة الحسية التلقائية الممزوجة بمثالية باهتة ٠ ثم انها نقدت قوى الضبط السيكلوجية القوية الجوانية الخاصة بالوعى البروتستانتى غير المتكيف ، وأصبحت مجموعة أنوات متحررة وعـــاجزة عن الخضوع للنظام ٠ وهذا يتضمن المؤسسات العسكرية والسياسية ٠

وثمة فارق هائل بين السعادة الحسية الصـــارخة وعنفها وبين العنف المؤسس على التوتر بين الطوائف٠ وهذا هو حال الشرق الأوسط وأوربا ٠ فى تركيا ، مصطدمة بالسنة ، والسنة ، فى لبنان ، مصطدمة بالمارون ، والفلسطينيون بالاسرائيليين ، والأغلبية البروتستانتية ، فى ايرلنده الشمالية، بالأقلية الكاثوليكية الرومانية ٠ وهذا العنف الطائفى يكتسب ، أحيانا ، دفعة

جديدة عندما تكون القومية الاقليمية سدا منيعا ضد الثقافة العالمية كما هو الحال فى الباسك وويلز • وهذه القومية قد تكون يمينية أو يسارية • وهذا بدوره يعتمد على ما اذا كانت الحكومة يمينية أو يسارية • وهنا يشــير **خوسيه لاريا جيارى** الى انه ليس من المحتمل أن تكون حركة الطلاب المسيحيين مؤازرة لعنف الأقلية •

ونحن نلاحظ تحريكا جماهيريا مشبعا بعناصر أصــولية عـندما تفرز التنمية توترات هائلة مثل « العمل الفرنسى » فى فرنسا فى الثلاثينيات ، والنازية فى ألمانيا ، والفاشية فى ايطاليا ، والفلانجه فى اسبانيا • وكل هذه قد حركت مشاعر دوركيميه ومثالية شبابية ضد التفكك النفسى والقومى المشار اليه آنفا • وهى غالبا ماتلجأ الى الارهاب • وجدير بالتنويه أن مثل هذه الحركات قد اصطدمت بالكنيسة الكاثوليكية •

ويبدو أن الاخوان المسلمين والأصوليين يعبرون عن الأصولية العربية أو الايرانية ، ولكنهم يزعمون أنهم يعبرون عن الاسلام النقى بمساعدة أساطير تحكى عن الماضى على نحو ما أشار به **رجب** وهذه الموجة الأخيرة للأصولية العربية على علاقة بالشباب أو بالنخبة العلمية فى تونس • وهؤلاء وأولئك يتحركون اجتماعيا وهم فى مرحلة عابرة • وهنا نواجه الثلاثى : الشباب والعنف والمقدس ، الذى ناقشه **رضا بوكرع** والذى يطالب بالاعتراف الكامل بالمساواة الاسلامية والعظمة الثقافية •

وقد وصف **حسن الساعاتى** هذه الحركات المتمثلة فى جيلين فى مصر ، كما وصف احساس شباب هذه الحركات بالتفوق • ويناقش هؤلاء الشباب ظروف العلمانية فى دول مثل مصر حيث للنساء حقوق وحيث توجد علمانية شخصية وقانون جنائى • ويرى **الساعاتى** أن دولا مثل تركيا ومصر وتونس تعترف بالهوية الثقافية الاسلامية ولكنها تدعو الى اسلام برجماتى يتناسب مع المشكلات المطروحة • وفى هذه البلدان ثمة نخبة علمانية على صلة ميسورة بالنخبة الغربية • وهذه النخبة تفرز مفكرين علمانيين كانوا موضع بحث عند **بسام طيبى** • وتفرز اغترابا على نحو ما عبرت عنه **منى أبو سنه** • ومن البين أننا ازاء مجال مشحون بالخلافات بين الزملاء العرب • والحكمة والجهل هما خير خاتمة •